

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

ELISABETE FREIRE MAGALHÃES

Despertando a mente de iluminação: o processo de individuação de praticantes budistas tibetanos segundo suas histórias orais de vida (versão revisada)

São Paulo
2012

ELISABETE FREIRE MAGALHÃES

Despertando a mente de iluminação: o processo de individuação de praticantes de budismo tibetano segundo suas histórias orais de vida (versão revisada)¹.

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de doutora em Psicologia.

Área de Concentração:
Psicologia Escolar e do Desenvolvimento
Humano

Orientadora: Prof^ª Dr^ª
Laura Villares de Freitas

São Paulo
2012

¹ Durante a preparação da apresentação para a defesa, constatei que uma das pessoas entrevistadas poderia ser identificada por um comentário que teci. Precisei alterar o referido trecho, de tal maneira a preservar a identidade da pessoa entrevistada.

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Biblioteca Dante Moreira Leite
Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Magalhães, Elisabete Freire.

Despertando a mente de iluminação: o processo de individuação de praticantes budistas tibetanos segundo suas histórias orais de vida (versão revisada)/ Elisabete Freire Magalhães; orientadora Laura Villares de Freitas. - São Paulo, 2012.

494 f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

1. Individuação 2. Psicologia junguiana 3. Budismo 4. História oral 5. Ética I.
Título.

BF175.5.I53

MAGALHÃES, E. F. Despertando a mente de iluminação: o processo de individuação de praticantes budistas tibetanos segundo suas histórias orais de vida (versão revisada). Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Psicologia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

À guisa de dedicatória

Os quatro incomensuráveis²

Amor incomensurável

Possam todos os seres ter a felicidade e sua causa

Compaixão incomensurável

Possam todos os seres ser livres do sofrimento e de sua causa

Alegria incomensurável

Possam todos os seres jamais se separar da grande alegria que está além de todo o sofrimento

Equanimidade incomensurável

Possam todos os seres sempre viver em equanimidade, livres da atração por uns e da aversão por outros.

² Oração budista tibetana tradicional, recitada preliminarmente às práticas meditativas.

Para Marina

Agradecimentos

A Você

Você que chamo de Deus
eu sei: não tem nome
nada em Você
permite que um me prenda
quando o contemplo
como quem descansa
no lugar mais tranquilo do mundo.

Choro porque ainda é necessário
há um mar para transpor até Seus braços.
Nele, todos os perigos são pequenos
se comparados ao risco de não tê-lo.

E atravessando, tendo-o, abraçando-o
Estarei mais nua e despossuída do que antes.
Pois tê-lo é ter nada, é abandono
de tudo o que concebo e desconstruo
neste percurso em alto mar
vislumbrando palidamente
a outra margem.

(19/12/2011)

Agradecimentos (continuação)

Sua Santidade, o *Dalai Lama*, por ser a manifestação de compaixão e sabedoria a guiar tantos seres pelo caminho já desbravado por sua consciência; pela coragem que me inspira sempre.

T. *Rinpoche*, pela longa conversa que tivemos, a qual me permitiu perceber sua sabedoria, compaixão, generosidade e imensa luz. Obrigada pela simplicidade e pelo amor com que me acolheu, respondendo a todas as minhas perguntas de maneira sincera e pura. Sua presença é também uma fonte de inspiração e coragem para mim.

Ono *Sensei*, pela sabedoria inspiradora que me permite, no cotidiano, lembrar-me uma força que não é física, e que se manifesta na suavidade, na leveza, e também na ira.

Meus pais Lucinda e Fernando, pelo apoio em todas as etapas desta pesquisa e pela torcida entusiasta que foi capaz de me animar e encorajar em momentos decisivos; pelo profundo amor desperto por seu cuidado e por sua generosidade.

Beto, pelo apoio sempre, e pela capacidade de morrer e renascer, e, ainda assim, escolher dividir comigo um cotidiano no qual descobrimos potencialidades e aprofundamos o significado do amor.

Marina, pela presença que mudou minha vida para sempre, por seu sorriso e sua sensibilidade; pelo amor indizível, capaz de me humanizar para além de mim mesma. Obrigada também pela versão do resumo e por algumas cansativas traduções; foram providenciais.

Aos colaboradores desta pesquisa: Jade, Lúcia, *Gueshe S.*, *Gueshe T.*, *Lama N.* Sua participação foi fundamental para a realização desta tese e certamente contribuiu para discutirmos o processo de individuação em um contexto contemporâneo, no qual as bases éticas são, muitas vezes, falhas, ou inexistentes. Por favor, desculpem-me se, por ventura, distorci ou deixei de perceber algum aspecto importante de suas biografias. Agradeço profundamente sua paciência, disponibilidade, generosidade, altruísmo e compromisso com o ser humano.

Laura, pela dedicação, eu diria, quase sobre-humana que você teve a mim nesse processo; por sua atenção minuciosa aos detalhes, e pela capacidade de perceber sutilezas, muitas vezes, despercebidas a um olhar cansado ou pouco focado. Obrigada por seu conhecimento abrangente da psicologia analítica, e pela generosidade de compartilhá-lo. Obrigada pela admiração que pude cultivar ao longo do processo de nossa convivência.

Malu e Norberto, pela leitura atenta e amorosa desta pesquisa, quando esta estava no estado intermediário entre a morte e o renascimento; pelas valiosas críticas e contribuições que foram decisivas para o direcionamento das discussões teórica e empírica; pela indicação bibliográfica que me permitiu fundamentar algumas importantes questões.

Ricardo Santhiago, pelas inspiradoras considerações sobre história oral.

Marly Spacachieri, pelo apoio em algumas transcrições.

Lia, pela generosidade, disponibilidade e sabedoria. Sua orientação foi fundamental para que eu encontrasse um espaço interno que me acolhesse e fortalecesse no processo desta pesquisa. Seu coração enorme e aberto é um exemplo a ser seguido por mim e por outros.

Lino, pela generosidade e pela contribuição inestimável nesta pesquisa.

Maria e Max, pelo interesse no tema desta pesquisa e pela indicação de preciosas referências.

Adriana, Aldo e Karin, pelas preciosas conversas que me permitiram ter uma visão mais ampla, e me posicionar em relação ao campo observado.

Aos amigos do grupo de orientação: Simone, Lydi, Camila, Gustavo, Glaucya, Ana, Renata, Tânia e Guilherme, pelas leituras instigantes que suas pesquisas me proporcionaram, pelas contribuições preciosas que me ajudaram a elucidar importantes pontos e pelas discussões bastante frutíferas em um clima solidário e cooperativo.

Miho e Fernando, pela presença em minha vida como grandes companheiros de jornada; por seu cuidado, força e sabedoria.

Meus antepassados

A todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta tese: Olívia do PSA, Dr. José Francisco, Dr. Takahiro, Vera Marinho, Júlio Sensei, Hirota Sensei, Michael, Juliana, Silvio, Patrícia, Reinaldo, Sueli, José, Celina, Flavia, Mitê, Shery, Isabel, Pedro e os meninos, Pilar, André, Gabriel, Sanny, Paty Oliveira e tantos outros.

À Capes, pelo incentivo que viabilizou minha dedicação a esta pesquisa quase até o fim, não fosse pelo vínculo empregatício.

RESUMO

MAGALHÃES, E. F. **Despertando a mente de iluminação: o processo de individuação de praticantes budistas tibetanos segundo suas histórias orais de vida.** 2012, 400 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

Esta pesquisa busca elucidar aspectos do processo de individuação de praticantes de budismo tibetano, por meio de entrevistas em história oral de vida. A história oral, nesta pesquisa, é concebida como um corte epistemológico que se situa na interface entre diferentes campos do saber, como a psicologia analítica, a psicanálise, a história, dentre outros. Buscamos discutir o processo de transformação da personalidade, denominado por Jung de processo de individuação, no contexto da prática budista tibetana, considerada um marco biográfico para seus praticantes. Adotamos nesta pesquisa os pressupostos metodológicos e éticos da história oral, e também da pesquisa simbólica, tal como concebida por Jung. A prática budista tibetana na contemporaneidade dá-se no contexto pós-diáspora, quando, a partir de 1959, o Tibete foi invadido e ocupado pelos chineses. Indagamo-nos em que medida o budismo tibetano pode ou não oferecer elementos que auxiliem o indivíduo a se perceber em um processo alinhado ao *Self* e, ao mesmo tempo, inserido na comunidade humana, podendo nela se engajar e se comprometer com sua melhoria. Consideramos, em nossa discussão, aspectos do ego, do *Self*, da sombra e da *persona*, a *metanoia*, as dinâmicas de inflação e alienação egoica e também a ativação da função religiosa da psique. Ensejamos discutir os aspectos relativos à transformação da personalidade nos quais está implicado um processo de abertura crescente da consciência. Consideramos os complexos, as defesas do ego, sua sombra, e também sua capacidade de fazer mediações e escolhas. Os processos descritos são inerentes à condição humana e fazem parte do desenvolvimento e diferenciação da consciência. Nossos entrevistados, de algum modo, associam a prática budista à possibilidade de viver esse processo de maneira mais condizente com sua personalidade. A discussão acerca da dimensão ética no relacionamento guru-discípulo fez-se necessária, revelando-se um fator importante no processo de desenvolvimento do praticante, pois, no cerne da confissão budista tibetana, está a prática de “devoção ao guru”. Outra questão abordada nas entrevistas diz respeito ao futuro do budismo tibetano. Alguns entrevistados, em suas elaborações, tecem possibilidades de continuidade do budismo articuladas principalmente ao processo de transformação e desenvolvimento da personalidade, em detrimento dos aspectos ritualísticos. Entrevistamos cinco praticantes budistas, dentre os quais, dois monges de nacionalidade tibetana, um *lama* estadunidense residente no Brasil há mais de vinte anos e duas praticantes budistas brasileiras. Os praticantes budistas tibetanos nascidos no ocidente estão inseridos no contexto budista há mais de vinte e cinco anos; os monges, por sua vez, forjaram sua personalidade no contexto budista.

Palavras-chave: Individuação, Psicologia junguiana, Budismo, História oral, Ética.

ABSTRACT

MAGALHÃES, E. F. **Awakening the mind of enlightenment: the process of individuation of Tibetan Buddhism practitioners according to their oral histories.** 2012, 400 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

This research seeks to discuss aspects of the individuation process of Tibetan Buddhism practitioners, through oral history interviews. The oral history, in this research, lies on the interface between different fields of knowledge, such as Analytical Psychology, Psychoanalysis and History. We seek to discuss the transformation of personality process, which, according to Jung, is called individuation process. The individuation process is considered in the context of the Tibetan Buddhism practice, considered a biographical turning point by its practitioners. In this research, we adopted the Oral History and Symbolic Research methodological principals and considered their ethical bases. The Tibetan Buddhism practice in contemporaneity takes place on the post-diaspora context, when, from 1959 on, Tibet was invaded and taken over by the Chinese. We ask in this research to which extent the Tibetan Buddhism may or may not offer elements that help the individual perceive himself in an aligned process to the *Self* and, at the same time, inserted in the human community, being able to engage in it and commit to its improvement. We took into consideration, in our discussion, aspects of the ego, the *Self*, the shadow and the *persona*, the *metanoia*, the dynamics of egoic inflation and egoic alienation and, also, the activation of the religious function of the psyche. We seek to discuss the aspects relative to the transformation of personality, in which a process of consciousness development is implied. We considered the complexes, the ego defenses, its shadow and also the ego's ability to mediate and make choices. The processes described here are inherent to the human condition and they are part of the development and differentiation of consciousness. All our interviewees somehow associate the Buddhist practice to the possibility of going through this process in a way that is more consistent to their personality. The discussion regarding the ethical dimension on the guru-disciple relationship was necessary due to the fact that it is an important factor in the developing process of the practitioner, for the practice of "guru devotion" is an essential aspect of the Tibetan Buddhism religion. The future of the Tibetan Buddhism is another issue which is discussed in the interviews. Some of the interviewees associate the continuation of Tibetan Buddhism linked mainly to the process of transformation and development of personality, instead of focusing on the ritual aspects. We interviewed five Tibetan Buddhists, among which, two Tibetan monks, one *lama* born in the U.S. and living in Brazil for more than twenty years and two Brazilian female Buddhists. The Tibetan Buddhism practitioners who were born in the West have been in the Buddhist context for more than twenty-five years, whereas the monks built their personalities in the Buddhist context.

Keywords: Individuation, Jungian Psychology, Buddhism, Oral History, Ethics

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
2 LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO	36
3 JUNG, NOSSO FIO CONDUTOR	58
4 O BUDISMO E AS EXPERIÊNCIAS PSÍQUICAS PROFUNDAS	107
5 OBJETIVOS.....	154
6 MÉTODO E PROCEDIMENTOS	156
7 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS	175
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	338
REFERÊNCIAS	354
ANEXOS.....	368
ANEXO A - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	368
ANEXO B – Carta de Cessão de Direitos	369
ANEXO C – Aprovação do Comitê de Ética do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo	370
ANEXO D – Parecer do Comitê de Ética.....	371
ANEXO E – Modelo de entrevista em História Oral de Vida.....	372
ANEXO F – Glossário de termos budistas ou ióguicos	373
APÊNDICES	390
APÊNDICE A – Entrevistas Transcritas	390

1 INTRODUÇÃO³

Ponto de partida: um recorte de minha história

Minha história é inseparável deste estudo. De maneira abrangente, este pode ser definido como um olhar que se debruça sobre a experiência: minha, do outro. Consciente da impossibilidade de tomar os interlocutores desta pesquisa como “objetos de estudo”, e contemplando o argumento de que toda objetividade passa inevitavelmente pelo sujeito que a apreende, começo narrando aspectos de minha infância, adolescência e fase adulta, de algum modo, articulados às questões sobre as quais este estudo se debruça⁴.

Fui uma criança alegre, porém muito sobressaltada com questões que, vez por outra me assolavam. Lembro-me de ter por volta de quatro, cinco anos e indagar-me acerca dos mistérios da vida: “O que nos mantém presos ao chão? Por que não flutuamos? O que há depois das nuvens? E depois do céu? E se meus pais morrerem antes de mim? Como seria ficar longe das pessoas que amo? Nunca mais as veria? O que acontece quando morremos? Quem é Deus? Onde mora? Depois das nuvens?” Tais questões parecem ser perguntas que muitas crianças se fazem em momentos de angústia, em momentos de contato com a própria precariedade, nos quais as respostas padronizadas e prontas pouco aliviam a dor pungente no peito... Essas questões abarcam desde o questionamento acerca da existência ou não de Deus, até a finitude da existência, a inevitabilidade da morte, a separação dos entes queridos e a perplexidade diante da imensidão do céu e do mar. Acompanham-nos ao longo da existência, e buscamos conferir-lhes um sentido pessoal.

Lembro-me de minha mãe, ao ter que encarar a morte de minha avó materna, procurando alento em algumas religiões que abordavam o tema da continuidade da existência após a morte. Frequentei com ela uma religião japonesa contemporânea, e, após algum tempo, ela encontrou na religião espírita kardecista algum consolo para o momento que atravessava. Nesse ínterim, resgatou parte de sua ancestralidade, ao reconhecer em Adolfo Bezerra de Menezes um antepassado longínquo cujo sobrenome era o mesmo de sua mãe, minha avó, quando solteira. As noções básicas dessa religião sobre carma (no espiritismo, lei de causa e

³ A reforma ortográfica passa a vigorar a partir do ano de 2012, quando este estudo vem a público. Buscamos redigi-lo de acordo com a nova ortografia oficial.

⁴ De um modo geral, uso a primeira pessoa do plural na elaboração do texto desta pesquisa, considerando os inúmeros interlocutores que me ajudaram a construí-lo. Em alguns momentos, porém, o uso da primeira pessoa do singular faz-se necessário, em função da necessidade de assumir determinado posicionamento, ou mesmo, relatar alguma experiência pessoal, como nesta passagem.

efeito) e reencarnação (transmigração da consciência em outros corpos e contextos) pareciam, de algum modo, “explicar” o sofrimento e as vicissitudes da vida, a partir da noção de aprimoramento da alma. Mas, para mim, embora respeitasse o espiritismo, isso não era suficiente. Aos catorze anos, comecei a me interessar pela prática de ioga⁵ e, aos poucos, o interesse pela cultura oriental no que tange a sua concepção de ser humano e desenvolvimento de potencialidades despertou. Desde então, tem sido um esforço contínuo tentar integrar o conhecimento, mesmo que incipiente, que tenho da “cultura oriental” a um modo de viver no qual a psicologia e suas concepções de ser humano são igualmente importantes⁶.

O que chamo de “cultura oriental” passa por minha experiência com os pressupostos da ioga clássica, descritos por Patanjali⁷, e pelos pressupostos budistas sobre os quais tenho me detido e meditado há alguns anos. Penso que não se trata de um estudo orientalista, tal como definido por Said:

Quem ensina, escreve ou pesquisa sobre o oriente (...) nos seus aspectos específicos ou gerais é um orientalista, e o que ele faz é Orientalismo. (...) O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o ‘oriente’ e (na maior parte do tempo) o ‘ocidente’. Assim, um grande número de escritores (...) tem aceitado a distinção básica entre o Leste e o Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas, epopéias (sic), romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do oriente, seus povos, costumes, ‘mentalidade’, destino e assim por diante. (SAID, 1978/2007, pp. 27, 28).

Said (1978/2007) aponta que os estudos orientalistas, em geral, trazem um olhar pré-concebido sobre o oriente, cujo objetivo, longe de ser ingênuo ou inocente, visa à dominação, à domesticação e à colonização do oriente.

Tomando-se o final do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o oriente. (IBIDEM, p. 29).

⁵ *Yoga* é um substantivo masculino de origem sânscrita, que, por sua vez, é uma língua de origem indo-européia. A palavra ioga foi integrada ao vocabulário brasileiro, tendo sido considerada um substantivo feminino. (Ver glossário).

⁶ A importante contribuição de Marília Ancona-Lopez (2005) diz respeito à busca de diálogo entre os estudantes e profissionais da psicologia e os pressupostos religiosos que integram seu modo de ser. O pioneirismo de suas investigações e sua coragem em assumir alguns posicionamentos tendo por base um rigor ético e científico, de algum modo, inspiraram-me a contar um pouco de minha história religiosa (Ver ANCONA-LOPES, 2005).

⁷ Patanjali é uma figura lendária que viveu provavelmente entre 200 a.C. e 400 d.C. a ele são atribuídos tratados de gramática e também alguns textos sobre medicina. É tido como o compilador dos *Yogasutra*, um tratado sobre ioga. Os postulados ióguicos são a base filosófica sobre a qual o budismo se assentou, vindo a discutir e a refutar alguns de seus princípios. (Ver TAIMINI, 2001).

A obra de Said (1978/ 2007), considerada um divisor de águas no campo de estudos antropológicos sobre o oriente, discute, dentre outras coisas, as ideias pré-concebidas e os estereótipos usados pelos estudiosos do budismo, ou “entusiastas eruditos”, em sua maioria europeus, e suas consequências para a história; cita, inclusive o trabalho do italiano Giuseppe Tucci, mostrando como sua interpretação acerca do oriente – “um reino idílico onde não existe diferença entre vida e morte” – foi usada pelo fascismo. (NINA, 2006, p. 136). Nina (2006), em seu estudo sobre a ressignificação do budismo tibetano no contexto pós-diáspora, apresenta uma interessante discussão acerca dos estudos antropológicos sobre o budismo, apoiada, em grande medida, pelas considerações de Said (1978/2007). Cita o autor Lopez (1998), que, em seu livro *Prisoners of Shangri-la Tibetan Buddhism and the West*, defende que “ao longo dos últimos séculos ocidentais construíram imagens, mitos, opiniões e estudos mais ou menos equivocados sobre o Tibete e o budismo tibetano”. (NINA, 2006, p. 128). Segundo a autora, o livro de Lopez, longe de ser um balanço imparcial acerca dos estudos sobre o budismo tibetano, insere-se no contexto das correntes de pensamento crítico que dominam o cenário acadêmico estadunidense na atualidade e “representa o que existe de mais radical atualmente em termos de estudos críticos no campo dos estudos budistas tibetanos” (IBIDEM, p. 128). Nina (2006) aponta ainda que a compreensão acerca da formação do campo acadêmico sobre o budismo tibetano nos Estados Unidos passa necessariamente pela compreensão das mudanças ocorridas no ensino universitário nos anos sessenta e setenta nos Estados Unidos. Fugiria ao nosso escopo discutir em detalhes as forças envolvidas na reconfiguração do campo acadêmico; algumas considerações, porém, são necessárias.

A autora aponta que uma das principais causas da formação do campo de estudos tibetanos com a carga ideológica que pôde observar foi o fenômeno da migração do intelectual da esfera pública para o regime privado e especializado da academia, em função do advento do macarthismo ao final dos anos cinquenta. A “Nova esquerda” que migrou para as universidades, não sem ambiguidades, teve seu discurso entrelaçado àquele dos movimentos sociais.

Tudo o que era parte da ordem vigente (...) era questionado. Em meados da década de sessenta, a influência desses movimentos sobre as instituições acadêmicas se intensificou, levando à reformulação dessas instituições. Na antropologia, por exemplo, as críticas concentraram-se (ao menos inicialmente) nas conexões históricas entre essa disciplina, o colonialismo e o imperialismo. (NINA, 2006, p. 129).

A criação do campo acadêmico de estudos religiosos nos Estados Unidos insere-se, desse modo, no contexto da migração dos movimentos sociais, como a contracultura, o movimento feminista, pacifista, negro, dentre outros, para a esfera (privada) acadêmica nesse período. Segundo a autora, “a crítica severa a axiomas estabelecidos de longa data deflagrou um processo de fragmentação que atingiu todas as especialidades.” O fenômeno da compartimentação tornou-se evidente e novas disciplinas foram criadas para dar conta de cada um dos movimentos sociais vigentes, tendo o marxismo como ponto de encontro entre as diversas correntes de pensamento crítico. (IBIDEM, p. 130).

Os estudos assim chamados pós-coloniais originaram-se da reflexão acerca das consequências do compromisso histórico entre a antropologia e o colonialismo, buscando investigar até que ponto os quadros de referência teórica da antropologia “encarnariam e perpetuariam as premissas da cultura burguesa ocidental” (IBIDEM, p. 130). Segundo a autora, o livro *Orientalismo*, de Said (1978/2007) representou “um verdadeiro divisor de águas para os estudos pós-coloniais” (IBIDEM, p.130), cujo pensamento crítico influenciou o campo dos estudos budistas, principalmente os mais recentes, como o de Lopez (1998) citado acima.

O campo de estudos budistas surgiu no contexto do processo de especialização e fragmentação enfrentado pelas universidades estadunidenses nas décadas de sessenta e setenta, com a criação de dois novos campos de estudo: os estudos de área, com ênfase no aprendizado de línguas asiáticas, e os estudos religiosos. O mesmo não se deu na Europa, onde os estudos budistas continuaram a dividir o espaço com outras especialidades, em departamento de estudos orientais em geral. Até a Segunda Guerra Mundial, os estudos budistas eram realizados por especialistas em sânscrito, ou por sinólogos, os quais liam os textos budistas. Segundo Nina (2006), o primeiro programa de pós-graduação em estudos budistas no ocidente foi criado em 1961 na Universidade de Wisconsin, nos Estados Unidos. Atualmente, há diversos programas de budismo tibetano nas universidades norte-americanas, destacando-se aquele do Departamento de Religião da Universidade de Columbia, coordenado por Robert Thurman, com quem própria autora se orientou, e o Programa de Estudos Budistas de Universidade de Virginia, coordenado por Jeffrey Hopkins (NINA, 2006). Segundo Lopez (1998), apud Nina (2006), esses dois professores ocupam lugar hegemônico no campo de estudos budistas, estando inseridos no processo de “politização” da academia. O engajamento dos dois professores, Thurman e Hopkins, com a causa da independência do Tibete e a defesa política dessa causa em suas disciplinas “obedece à mesma lógica de campo que possibilitou o

surgimento de disciplinas como *Black Studies*, *Women Studies*, dentre outras.” (NINA, 2006, p. 132).

A história pessoal desses dois professores e seu envolvimento com a causa tibetana remete ao encontro com um mestre budista tibetano e às profundas transformações por que cada um deles passou a partir de então.

(...) Para podermos entender como se dá o encontro desses dois professores com a causa tibetana, é preciso, antes de mais nada, retrazar suas trajetórias, caminhos que implicam sobretudo um envolvimento pessoal com a disciplina por meio de um envolvimento pessoal com o mestre. (IBIDEM, p. 132).

Thurman e Hopkins conheceram Gueshe Wangyal um professor tibetano, em 1960, vindo a abandonar a Universidade de Harvard para estudar com aquele mestre. Thurman chegou a se ordenar monge em 1965, tendo sua ordenação conduzida pelo próprio *Dalai Lama*. O hábito monástico de Thurman durou pouco, conforme havia sido previsto pelo sábio monge, Wangyal; este o aconselhou a retornar à Universidade de Harvard, o que Thurman acatou. Lá concluiu o *PhD* em filosofia e sânscrito. Hopkins estudou por mais de dez anos com Gueshe Wangyal e outros *lamas*, vindo a se matricular, por instrução de Gueshe Wangyal, no Programa de Estudos Budistas da Universidade de Wisconsin, o único existente àquela época. Iniciou sua tese de doutorado e viajou para a Índia em 1971, a fim de realizar o estudo de campo; lá conheceu Sua Santidade, o *Dalai Lama*, vindo a se tornar, junto a Thurman, o tradutor oficial do líder espiritual budista nos Estados Unidos. Enquanto Thurman se mostra uma figura mais popular, escrevendo livros mais acessíveis ao grande público, Hopkins tem se mantido no escopo da erudição budista tibetana, vindo a produzir diferentes obras literárias cuja leitura, de difícil apreensão, é facilitada àqueles que receberam ensinamentos orais acerca dos temas tratados e que meditaram acerca dos mesmos; exemplo disso é seu livro *Meditation on Emptiness* (HOPKINS, 1996).

Um dos autores americanos mais criticados pelo pós-colonialista Lopez (1998), que foi orientado por Jeffrey Hopkins no início de sua carreira, é justamente Robert Thurman, acusado de faltar com a ortodoxia acadêmica e de representar o Tibete de maneira simplificada, ou mesmo falsa. Thurman é também acusado de perpetuar o mito de um Tibete idílico, que não pertence ao tempo nem ao espaço, posicionando-o no mesmo patamar dos estudiosos do oriente do início do século XX, que representaram um Tibete mítico, descolado

da realidade⁸. A consequência dessa falsa representação, segundo o autor pós-colonialista Lopez, seria o risco prejudicar, em última instância, sua luta pela independência. Segundo Nina (2006), Thurman, “um militante assumido da causa tibetana, certamente não apreciou muito as críticas de Lopez.” Continua a autora:

(...) o meio dos estudos budistas tibetanos surgiu no âmbito da reconfiguração das instituições no campo acadêmico norte-americano, reconfiguração essa que levou justamente a uma crítica cada vez mais radical das condições e das intenções com as quais ocidentais produzem representações de outros povos. O caso de Thurman se enquadra na lógica dessa reconfiguração, na medida em que a criação da cadeira que ocupa hoje reflete diretamente a atual tendência de fragmentação do campo acadêmico. No fundo, sua relação com seu objeto de estudo é realmente análoga à de um militante com sua bandeira, e essa postura pode até criar distorções na representação de um “Tibete real” – difícil dizer o que isso realmente quer dizer – mas ela não deixa de ser compatível com um campo que faz de suas publicações sua principal arena política. (IBIDEM, pp. 134, 135).

Nina (2006) argumenta ainda que, no caso dos estudos budistas, os estudos pós-coloniais voltam-se para a crítica aos intelectuais do passado, principalmente os europeus – também alguns contemporâneos identificados aos ranços do passado – que coletaram as primeiras informações sobre o budismo. Os estudos etnográficos propriamente ditos são escassos, pois o foco tem sido a crítica às concepções que orientam o trabalho de campo. Segundo a autora, há uma gama crescente de estudos “radicais” que tem sido uma tendência dominante no campo das humanidades nas universidades norte-americanas; estes estão em processo de legitimação. Segundo ela, “a crítica aos intelectuais e curiosos do passado constitui, em última análise, uma forma eficaz de legitimar o próprio trabalho.” Por fim, penso que a autora busca apontar as contradições presentes no campo dos estudos budistas “radicais”, citando como exemplo um livro chamado *Curators of the Buddha* no qual o pesquisador Lopez assina um texto – *Foreigners at the Lama's feet* – onde relata a trajetória de quatro estrangeiros que viajaram ao Tibete para estudar o budismo tibetano, sendo a última das narrativas de cunho autobiográfico – seu próprio encontro com o budismo. Em linhas gerais, Lopez acusa os autores do passado – especialmente dois viajantes – “de estudar o budismo tibetano apenas para derrotá-lo em uma batalha ideológica, enquanto ele, Lopez, foi movido a estudar essa tradição por um “sentimento de urgência”, uma vez que, com a ocupação chinesa iniciada em 1950, ela corre o risco de desaparecer.” (IBIDEM, pp. 136, 137).

⁸ O próprio Jung é citado pela autora como um dos autores a tecer poucas diferenciações em relação ao oriente em geral e ao budismo em particular. O discurso de que o oriental é feminino e silencioso, presente em sua teoria, é também questionado. (NINA, 2006, p. 136).

O mesmo autor que critica a assim chamada “etnografia de salvamento”, “etnografia de redenção” ou “etnografia pastoral”, foi movido a estudar o budismo por um “sentimento de urgência”... Segundo Nina (2006), a tradição oral passada de professor a aluno é o legado mais precioso que corre o risco de se perder no contexto pós-invasão; e Lopez, em seu texto autobiográfico, defende a importância da tradição oral, que eleva o “nativo” à condição de protagonista, em detrimento da predileção pelos textos escritos, tão presentes nos estudos de um campo supostamente unitário e indiscriminado chamado budismo. Relata sua experiência de trabalho de campo com um grupo de refugiados tibetanos na Índia, defendendo a voz do “nativo” como alternativa à supervalorização dos textos escritos. Após ser iniciado no budismo por seu orientador Jeffrey Hopkins, foi à Índia estudar com um *lama* “capaz de revelar (grifo meu) a ele um comentário oral” (IBIDEM, p. 137) acerca de um determinado texto. A um só tempo, ao valorizar o *lama* que o auxilia em sua tese, Lopez busca preservar a tradição oral que acompanha o texto escrito e também eleva o “nativo” à condição de igualdade, “estabelecendo um diálogo de acadêmico para acadêmico”. (IBIDEM, p. 138).

Para finalizar, Nina (2006) percebe a chegada da “categoria nativo” “ao meio acadêmico norte-americano para lá se perpetuar” como mais uma estratégia de legitimação dos radicais pós-coloniais, e articula o “processo de nativização” à fragmentação sofrida pelo meio acadêmico estadunidense, fruto “da luta de representantes de diversas minorias para conquistar o direito de se dizer o que deve ser pensado no campo.” (IBIDEM, p. 138; ver também PATAI, 2010). Nesse processo, está implícita a ruptura com o meio acadêmico europeu e a transformação do próprio pesquisador em “nativo”, tal como Lopez parece ter feito.

Lopez não enxerga nos antigos orientalistas seus antepassados, mas localiza sua filiação, e aquela de seu ‘mestre’, numa linhagem que remonta aos primeiros mestres budistas no Tibete e, em última instância, ao próprio Buda. Nesse sentido, parece ser essa a derradeira forma de legitimação no contexto americano, de uma forma que leva o próprio estudioso a se transformar em um ‘nativo’, dando assim voz (quase magicamente) àqueles que foram ‘calados’ por tanto tempo. (IBIDEM, p. 138).

Nina (2006) observa que nas disputas acadêmicas no campo de estudos budistas tibetanos nos Estados Unidos há a instituição de um mito de fundação, já que o rompimento com o passado e a eleição de determinados pontos de vista (em detrimento de vários outros possíveis, que não podem sequer ser pensados) têm buscado cada vez mais legitimação...

Situar esta pesquisa entre a crítica dos pós-coloniais – para não cair no enviesamento da colonização e da dominação – e a dos “radicais”, que, no campo dos estudos budistas tibetanos, correm o risco do pensamento mágico e do rompimento com sua própria tradição, não é tarefa simples ou fácil, pois essas tendências dizem respeito à natureza humana, ou, como tenho tendido a pensar atualmente, articulam-se ao egoísmo humano, do qual não podemos escapar, mas sobre o qual podemos ter cada vez mais consciência, de tal modo a sermos menos movidos pelos aspectos sombrios que distorcem a nossa percepção e estão na base das guerras e disputas por poder. Penso que trazer a contribuição da psicologia analítica ao estudo de campo budista tibetano, de algum modo, contribui para pensarmos as distorções – o trabalho da sombra – que prejudicam o processo de tomada de consciência e, se não trabalhadas, impedem os relacionamentos de alteridade e o que resta é o relacionamento com as próprias projeções.

Localizo este estudo em psicologia no contexto de minha própria história, marcada por um encontro inicialmente idealizado com o mundo, para mim, quase mítico do Tibete. Este estudo também foi marcado por um ideal inicial de “salvação” da cultura budista tibetana, e caminhou para uma possibilidade mais distanciada, pautada por um olhar mais aberto a minha própria experiência simbólica, e também aberto e atento às experiências dos meus interlocutores nesse processo. Esta pesquisa, inevitavelmente datada e marcada pelos conceitos e preconceitos de nosso momento histórico, busca discutir acerca do modo como nós, seres humanos deste momento histórico, temos nos aproximado e nos apropriado dos pressupostos filosóficos e ontológicos do budismo tibetano a partir de uma perspectiva simbólica.

Alguns apontamentos sobre a visão de Jung acerca do oriente

Em suas investigações acerca da articulação entre as produções culturais e os processos psíquicos, Jung legou-nos alguns estudos que muito contribuíram à psicologia, à psicopatologia e à própria cultura. Neles, podemos observar o cuidado do autor ao abordar modos de ser e de conceber o mundo distintos daqueles familiares ao europeu branco “civilizado”, sua condição sócio-cultural. Mesmo sendo possível, em alguns momentos, identificarmos um olhar que, de algum modo, reflete o preconceito colonialista que concebe outras tradições como “primitivas” ou “pouco desenvolvidas” do ponto de vista tecnológico, Jung nutria profundo respeito pelas produções culturais humanas, enfatizando sua qualidade simbólica.

No *Prefácio ao I Ching*, Jung introduz o leitor no universo deste antigo oráculo chinês a partir de sua própria experiência de consulta a ele, e sua interpretação da mesma. Penso que o autor busca o encontro com esse outro – no caso, o *I Ching* e a concepção de mundo que ele expressa – deixando-se permear e influenciar por sua simbologia. Segundo ele, o *I Ching* opera segundo o princípio da sincronicidade, e não o da causalidade. Enquanto o princípio causal “é uma espécie de hipótese de trabalho sobre como os acontecimentos surgem uns a partir dos outros”, no princípio sincronístico, diametralmente oposto ao da causalidade, “a coincidência dos acontecimentos, no espaço e no tempo, significa algo mais que mero acaso, precisamente uma peculiar interdependência de eventos objetivos entre si, assim como dos estados subjetivos (psíquicos) do observador ou observadores.” (JUNG, 1995, p. 17). A partir do ato de “jogar” o *I Ching* e interpretá-lo, Jung pontuou que a “resposta” dada pelo oráculo vai de encontro ao ponto cego do consultante, como se, de algum modo, seu inconsciente pudesse ser projetado no jogo.

O método do *I Ching* leva realmente em consideração a oculta qualidade individual existente nas coisas e nos homens e também no nosso próprio inconsciente. (...) (...) Sinólogos ocidentais e importantes eruditos chineses deram-se ao trabalho de informar-me que o *I Ching* é uma coleção de “fórmulas mágicas” obsoletas. No decorrer destas conversas, meu informante algumas vezes admitiu ter consultado o oráculo através de um adivinho, geralmente um monge taoísta. Naturalmente, isto “só poderia ser bobagem”. Mas o estranho é que a resposta obtida aparentemente coincidia, de um modo notável, com o ponto cego psicológico do consultante. (JUNG, 1995, p. 20).

De maneira quase militante, Jung inicia e também finaliza o texto colocando em questão o preconceito que muitas vezes determina nossa visão quando estamos diante daquilo que não é passível de uma explicação racional, solicitando outros modos de apreensão dos fenômenos. Vejamos como encaminha a conclusão do texto, considerando o binômio oriente-ocidente.

Este livro representa, e isto é óbvio até mesmo para os mais preconceituosos, uma longa exortação a uma cuidadosa análise de nosso próprio caráter, atitudes e motivações. Essa posição me atrai e levou-me a escrever o prefácio. (...) Não é tarefa fácil descobrir o caminho para penetrar numa mentalidade distante e misteriosa como a que perpassa o *I Ching*. Não se pode menosprezar tão facilmente grandes pensadores como Confúcio e Lao-Tsé, quando se é capaz de avaliar a qualidade dos pensamentos que eles representam; tampouco se pode ignorar o fato de que o *I Ching* era sua principal fonte de inspiração. Sei que anteriormente não teria ousado expressar-me de forma tão explícita sobre assunto tão incerto. Posso correr esse risco porque estou agora em minha oitava década e as volúveis opiniões dos homens já não mais me impressionam; os pensamentos dos velhos mestres são mais valiosos para mim que os preconceitos filosóficos da mente ocidental. (...)

Se (...) consegui elucidar a fenomenologia psicológica do *I Ching*, terei alcançado o meu propósito. Quanto às milhares de perguntas, dúvidas e críticas que esse livro extraordinário suscita, não posso respondê-las. O *I Ching* não se apresenta com provas e resultados, não se vangloria de si, nem é de fácil abordagem. Como uma parte da natureza, espera até ser descoberto. Não oferece fatos, nem poder, porém para os amantes do autoconhecimento, da sabedoria – se estes existem – parece ser o livro indicado. Para alguns seu espírito parecerá claro como o dia; para outros, sombrio como o crepúsculo; e para outros ainda, obscuro como a noite. (IBIDEM, pp. 23, 26)

Em sua oitava década, Jung se permite, de certo modo, ironizar os preconceitos e as contradições dos sinólogos – que consideram o *I Ching* uma bobagem, mas o jogam e obtêm respostas que vão de encontro ao seu ponto cego – e os dos filósofos “ocidentais” em geral; e assume que julga os pensamentos dos velhos mestres mais valiosos do que aqueles de sua tradição. Foi, de algum modo, tocado pela leitura de um livro hermético, cuja apreensão envolve não apenas a racionalidade – o registro intelectual e os julgamentos, – mas também o pensamento intuitivo e as sensações.

Em outro texto, belo e elucidativo, Jung debruça-se sobre um tratado de alquimia chinesa que relata e discute os processos meditativos profundos e avançados, e os desafios a serem transpostos pelo praticante. No comentário que Jung tece, é possível reconhecemos sua preocupação quanto à apropriação dos pressupostos filosóficos e ontológicos orientais por ocidentais de maneira exteriorizada e irrefletida. Ao longo de sua argumentação, Jung discute os efeitos perniciosos de tentarmos “imitar” as práticas meditativas e ascéticas orientais, como a ioga, sem considerarmos nossa história pessoal e cultural⁹. Segundo ele, não devemos nos relacionar com o oriente como “mendigos”, abandonando nossas raízes, mas sim, buscarmos nossa própria sabedoria, tendo as filosofias e tradições orientais como interlocutores. (JUNG, 2007).

Dando uma esmola a um pobre, certamente não o estaremos ajudando, mesmo se for isso que ele realmente deseja. No entanto, o ajudaríamos muito mais se lhe indicássemos o caminho de um trabalho, através do qual ele se libertasse de sua miséria. Infelizmente os mendigos espirituais de nossos tempos estão por demais inclinados a aceitar as esmolas do oriente e a imitar irrefletidamente seus costumes. (...) O espírito da Europa não pode ser salvo apenas através de sensações ou estímulos novos. Se quisermos possuir a sabedoria, precisamos aprender a obtê-la. O que o oriente tem a nos oferecer é simplesmente uma ajuda numa tarefa que devemos realizar. De que nos servem a sabedoria dos “*Upanixades*”¹⁰ e o conhecimento da ioga chinesa, se abandonamos nossos próprios fundamentos como se fossem erros ultrapassados, para nos lançarmos em terras estranhas como piratas

⁹ Escutei, certa vez, a história de um pai que não podia ouvir a mera menção aos termos budista e zen, tamanho era o seu sofrimento. Seu filho havia se suicidado ao adotar, de maneira distorcida e desenraizada, as práticas budistas zen, e encontrou no ideário de “desapego” e “liberação do sofrimento” a justificativa para atualizar sua tendência suicida, levando-a a termo. Penso que o problema colocado articula-se à precariedade psíquica do jovem, que “aderiu” a uma “filosofia” – poderia ter sido qualquer uma – para dar cabo a sua aflição.

¹⁰ Textos sagrados que surgiram no período épico-bramânico na Índia, mesmo período do advento do budismo.

sem pátria? Os conhecimentos do oriente, sobretudo a sabedoria do *I Ching*, não terão nenhum sentido, se nos fecharmos para nossa própria problemática, estruturando nossas vidas a partir de preconceitos tradicionais, escondendo de nós mesmo nossa real natureza humana com suas trevas e subterrâneos. A luz desta sabedoria só brilha na escuridão e não sob os refletores da consciência e da vontade artificial dos europeus. Tal sabedoria surgiu dentro de um contexto, cujos horrores podemos imaginar, quando lemos sobre os massacres chineses ou sobre o obscuro poder das sociedades secretas da China, a infinita miséria e os vícios do povo chinês. (JUNG, 2007. O Segredo da Flor de Ouro. p. 16, 17).

Para despertarmos a sabedoria, segundo Jung, precisamos mergulhar em nossas próprias trevas, conhecer os aspectos obscuros em nós mesmo e em nossa civilização e ter coragem de buscar saídas que sejam mediadas por escolhas que considerem nossas limitações, mas que também nos abram a potencialidades inéditas, ainda não conscientizadas. Se há um caráter de universalidade presente em todas as civilizações – e, por isso, sua sabedoria e sua arte nos tocam – cada povo em um dado contexto tem uma maneira peculiar de despertar sua singularidade que é, paradoxalmente, universal.

A obra *Psicologia e Religião Oriental* (1986) de Jung, é, do meu ponto de vista, riquíssima, inspiradora e pioneira. Ouso, porém, tecer algumas considerações acerca de alguns comentários do autor, que julgo um pouco apressados, e talvez merecessem reflexões mais matizadas e aprofundadas. Nessa obra, Jung busca promover um diálogo entre conceitos da psicologia e alguns pressupostos do budismo; compara a noção de “eu” no oriente e no ocidente. Afirma que, no oriente, “o eu desempenha certamente um papel menos egocêntrico que entre nós; seus conteúdos parecem estar relacionados com um sujeito apenas frouxamente, e os estados que pressupõem um eu debilitado parecem ser os mais importantes”. (JUNG, 1986, p. 11). Os orientais têm estudado há milênios os diferentes estados de consciência e os níveis meditativos profundos¹¹. Concebem, sim, estados de consciência transcendentais ao funcionamento egoico. Penso que esses estados meditativos – certamente muito valorizados no “oriente” – não se articulam a um “eu debilitado”, mas sim a um estado de presença no qual o ego – com suas defesas, feridas e complexos – não ocupa lugar central. O ego, porém, precisa estar operante em determinados contextos, mesmo no “oriente”. O que Jung está chamando de “papel menos egocêntrico do eu” parece se articular ao que, em sua teoria, podemos conceber como a possibilidade de não haver cristalização nos polos inflados ou alienados da psique, como veremos. Interessante notar que, em algumas situações nas quais observei alguém agir de maneira inflada, algum amigo de ascendência

¹¹ A prática de ioga data de mais de cinco mil anos.

oriental e praticante de algum de seus “caminhos”¹² interpretou tal atitude como uma “falta de autoconfiança” ou uma “insegurança”. Penso que, aqui, temos um “eu debilitado”...

O esforço de Jung em tentar promover um diálogo entre o “oriente” (as ascetes meditativas) e o “ocidente” (a psicologia analítica por ele fundada), de algum modo, abriu caminho para que continuássemos um diálogo frutífero que pode nos auxiliar no processo de ampliação da consciência, tal como a “cultura oriental” tem feito – isso é observável nos tratados místicos e filosóficos da ioga e do budismo escritos há centenas de anos e provavelmente arraigados na transmissão oral há milênios. Penso que tenha sido essa herança cultural tão solidificada que tenha impressionado Jung e alguns outros pensadores estrangeiros e entusiastas que se depararam com esse cabedal cultural. Comungo com sua perplexidade ao considerar o fato de que não temos nada tão estruturado, ou mesmo aprofundado, do ponto de vista do funcionamento psíquico, quanto os ascetas ióguicos e budistas ensinaram fazer. Vejamos mais um comentário que julgo apressado, mas ao mesmo tempo, entusiasta e inspirador de Jung a esse respeito.

Até mesmo um conhecimento superficial é suficiente para mostrar que existe uma diferença fundamental entre o oriente e o ocidente. O oriente se baseia na realidade psíquica, isto é, na psique, enquanto condição única e fundamental da existência. A impressão que se tem é a de que este conhecimento é mais uma manifestação psicológica do que o resultado de um pensamento filosófico. Trata-se de um ponto de vista tipicamente introvertido, ao contrário do ponto de vista ocidental que é tipicamente extrovertido. A introversão e a extroversão, como se sabe, são atitudes temperamentais ou mesmo constitucionais, que jamais são intencionalmente assumidas em situações normais. (...) A introversão é, se assim podemos exprimir-nos, o estilo do oriente, ou seja, uma atitude habitual e coletiva, ao passo que a extroversão é o estilo do ocidente. (...)

(...)

(...) (No oriente), a psique é o elemento mais importante, é o sopro que tudo penetra, ou seja, a natureza de Buda; é o espírito de Buda, o Uno, o *dharmakâya*. Toda a vida jorra da psique e todas as suas diferentes formas de manifestação se reduzem a ela. É a condição psicológica prévia e fundamental que impregna o homem oriental em todas as fases de seu ser, determinando todos os seus pensamentos, ações e sentimentos, seja qual for a crença que professe.

De modo análogo, o homem ocidental é cristão, independentemente da religião à qual pertença. Para ele, a criatura humana é algo infinitamente pequeno, um quase nada. Acrescenta-se a isso o fato de que, como diz Kierkegaard, “o homem está sempre em falta diante de Deus”. (...) A grande potência não é o homem, mas um “totaliter aliter”, o totalmente outro, absolutamente perfeito e exterior, a única realidade existente. (JUNG, 1991, pp. 6, 7, 8).

As frases estanques de Jung, embora bastante controversas, parecem explicitar o modo apaixonado como o autor encontrou, nas filosofias orientais – e também na alquimia –

¹² Pode ser um praticante de *aikidô*, de ioga, do Tao, do budismo, dentre outras possibilidades.

ressonância para a teoria psicológica que criou. Como veremos, para Jung, o sentido último e primordial da existência repousa no contato salutar do ego com o *Self*, a totalidade da psique. Esse contato, para ser frutífero e, de fato, conduzir o indivíduo a níveis de consciência mais profundos – a ponto de conhecer o cosmos que existe em si-mesmo, tal como propõem, de modo geral, as ascetes meditativas – precisa ser mediado por um ego que dê conta de simbolizar os conteúdos do inconsciente. Em sua leitura do budismo, o autor acabou por equiparar o “Corpo da Verdade de Buda”, ou *dharmakaya*¹³, à própria psique; penso que tal equiparação pode ser um tanto apressada, ou mesmo reducionista.

Outra questão levantada por Jung diz respeito ao binômio introvertido-extrovertido, baseados na tipologia psicológica que ele criou. O autor identifica a civilização “ocidental” como sendo primordialmente extrovertida enquanto a “oriental” seria introvertida; com base nisso, os “orientais” estariam mais propensos a desenvolver estados de consciência mais profundos enquanto os ocidentais, por sua tipologia, não. Penso que as características tipológicas do “ocidente” remetem, antes, a questões históricas que, de certo modo, despotencializaram o mito cristão, ao demonizarem a mulher, a natureza e os estados alterados de consciência, como se deu na Inquisição (Ver BYINGTON, 1991). Por outro lado, penso que a suposição de que os orientais têm uma inclinação “natural” à contemplação, constitui uma visão idealizada e generalizante.

Byington (1991) escreveu o prefácio do *Malleus Maleficarum*, um tratado dividido em três partes cujo propósito era descrever as obras dos demônios, identificar os bruxos – principalmente as bruxas – e as bruxarias no cotidiano e, por fim, descrever os julgamentos, as torturas e as sentenças dos acusados, em sua maioria, mulheres, na Inquisição. Ao ler esse prefácio, de algum modo, identifiquei a “extroversão” ocidental articulada a um fenômeno histórico que se iniciou no período nefasto que foram os quatro séculos de Inquisição durante o Renascimento (século XIV até meados do século XVIII; ver MURADO, 1991) e culminou com o Iluminismo no século XIX, no qual a Ciência tomou o lugar da Igreja, que, em seu rastro de sangue em nome de Deus, havia perdido toda a credibilidade. Handa (2009), apoiado em Tomas Merton, teólogo e monge trapista católico que buscou uma interlocução com o zen budismo, observa que, se na Idade Média, o misticismo podia ser identificado, o mesmo não se deu na Renascença: “houve em tempos remotos uma ruptura, condenando o homem a ficar de um lado, Deus de outro, e toda experiência mística tornou-se algo estranho para a difusão da fé católica.”(HANDA, 2009). É possível, desse modo, vislumbrarmos historicamente o

¹³ Ver glossário.

processo de despotencialização do mito cristão, o modo como a proposta original e revolucionária de Cristo foi deturpada à medida que a mulher, o corpo, a fecundidade, o prazer, as experiências místicas e os estados alterados de consciência foram sendo banidos da esfera social, ou melhor, demonizados. E “a história simbólica do Cristianismo (...) foi demarcada pelo conflito entre a implantação do padrão de alteridade do self cultural e sua repatriarcalização reacionária oriunda das tradições culturais judaicas e romanas e da obra uniformizadora e repressiva da Inquisição”. (BYINGTON, 1991, p. 26). Desse modo, podemos localizar historicamente o modo como as potencialidades do mito cristão foram destituídas de sua força transformadora, legando ao homem ocidental a ciência como possibilidade polarizada de contraposição ao terror. Segundo Tomas Merton, a partir de meados do século XX, configurou-se também uma outra possibilidade: “o cristianismo militante considerado ativista, antimístico, social e revolucionário” (HANDA, 2009, p.4), porém destituído de seu aspecto numinoso baseado principalmente na possibilidade contemplativa e introvertida. Caminhando na contra-mão das tendências predominantes da Igreja desde a década de sessenta, o teólogo Merton, buscou resgatar, em sua aproximação do Zen Budismo, aquilo que, na tradição católica fora negado por ela: “a experiência mística que a modernidade e a ocidentalização não tiraram dos budistas do oriente”. (HANDA, 2009, p. 4).

Alguns santos “ocidentais”, como São João da Cruz, São Francisco de Assis, Santa Teresa d’ Ávila, dentre outros místicos, parecem ter tido experiências fenomenologicamente semelhantes àquelas relatadas nos textos iniciáticos “orientais”; são, porém, expoentes em uma cultura que tem privilegiado outras maneiras de abordar os fenômenos, com outras metáforas. Penso que os santos e místicos de qualquer religião – ou mesmo aqueles que não aderiram a qualquer religião institucionalizada – podem ter experiências psíquicas profundas e talvez possam reconhecer em si mesmos um potencial transcendente. Por fugir ao escopo deste trabalho, não citaremos as experiências místicas dos santos católicos; chamamos a atenção para o fato de que há um consenso no relato das experiências místicas, descrevendo percepções de levitação, visão de luzes, etc., o que parece indicar também uma transcendência do ego. A não ser pela obra deixada por São João da Cruz, temos poucos tratados sobre as realizações místicas que talvez pudessem nos auxiliar a compreender melhor o funcionamento da psique¹⁴. Por outro lado, há no “oriente” as escolas ióguicas devocionais, que podem se cristalizar no aspecto extrovertido. Estas consistem na adoração a uma determinada divindade

¹⁴ Vale ressaltar que os textos místicos, tanto “orientais” como “ocidentais”, são “cifrados”, aparecendo em uma linguagem simbólica cuja compreensão é reservada aos “iniciados”.

cujos poderes e bênçãos conduzem o praticante ao estado iluminado; o budismo tibetano é herdeiro dessas tradições, como veremos.

Voltando a minha história...

O que compreendo por “cultura oriental” passa inevitavelmente por uma profunda reverência e perplexidade; coloca-me em questão ao mesmo tempo em que me permite repousar, já que, para mim, a contemplação do Outro em mim – o *Self* – é mais possível no contato com os processos meditativos vindos do oriente.

Carlos Bernardi (2008), buscando uma interlocução entre Jung e Levinas, apresenta-nos a visão levinasiana sobre ética. Segundo Levinas, o Outro não pode jamais ser reduzido ao Mesmo, “um outro nome do eu” (p. 3). O Outro é irreduzível, inacessível, sempre misterioso. Preservar o Outro da redutibilidade ao Mesmo implica estar calcado na dimensão ética, já que a própria constituição humana caracteriza-se pela abertura ao Outro, e tentar reduzi-lo ao Mesmo seria um ato de violência.

Segundo Levinas, o pensamento ocidental é caracterizado por um esquecimento sistemático do Outro. Este só é permitido como um momento de um processo em que ele irá, finalmente, ser compreendido, incorporado e integrado ao Mesmo, um outro nome do eu. Mesmo e Outro formam uma oposição que será, em última instância, unificada. Levinas chamou esta unificação de totalidade. Como deseja pensar o homem a partir de uma posição essencialmente ética, julga imprescindível proteger o Outro de ser reduzido ao Mesmo. Em outras palavras, deseja que o Outro seja recebido em sua irreduzível estranheza. (BERNARDI, C., 2008, p. 3).

O “oriente” representa, para mim, esse Outro que me coloca em movimento; faz-me buscar respostas que jamais serão encontradas em sua totalidade, posto que não são passíveis de serem reduzidas ao Mesmo. O Outro não pode ser assimilado, digerido ou mesmo conhecido por um saber totalitário que abrange tudo. A dimensão ética se impõe pela mera existência do Outro que resiste em seu mistério e poder de atração e movimento; tentar violar essa dimensão seria, em última instância, violar a si mesmo. O *Self*, o Outro em nós, é presença do infinito no finito, e jamais poderá ser acessado em sua totalidade; posiciona-nos na condição de seres caminhantes, desejanτες da transcendência que a condição humana abriga. “A relação ética me faz desejar este Outro, um desejo que nunca será satisfeito, pois não brota da falta nem se dirige à totalidade. Não é necessidade que se esforça por ser saciada, mas é desejo de infinito e de transcendência.” (IBIDEM, p. 3). O desejo de transcendência não está calcado na falta: é inerente à condição humana, e nos move e alimenta; não se separa

da imanência dos acontecimentos vividos e, à medida que nos torna mais abertos ao Outro, enraíza-nos *húmus* da terra; esse processo parece apontar para a dimensão ética.

Seguindo o método junguiano, ater-nos-emos ao registro experiencial, no qual a dimensão ética pode ser recorrentemente visitada. Buscamos compreender o que significa a prática budista tibetana para cada uma das pessoas entrevistadas, lembrando que, por mais que tentemos, jamais conheceremos o outro em sua totalidade.

Cronologia lembrada

Durante o período de graduação em Psicologia, pratiquei *tai chi chuan* e ioga, ao mesmo tempo em que lia e estudava alguns textos filosóficos dessas escolas, paralelamente aos estudos de psicologia. Há quinze anos pratico a arte marcial japonesa chamada *aikidô*¹⁵, que, para mim, é fonte de relaxamento e alegria; é também um resgate da criança peralta que fui: no *aikidô*, o praticante luta, cai no chão, levanta, luta novamente, cai de novo, levanta. Há nessa arte, como em todas as abordagens orientais com as quais tive contato, uma relação entre a experiência psicossomática e o processo de ampliação da consciência, tal como postulado por Jung. No caso do *aikidô*, há a concepção de um ser humano pacífico, conhecedor da própria destrutividade, tendo-a integrado de tal maneira que não é mais movido pelo instinto agressivo, podendo dele fazer um uso que lhe permita uma convivência com os outros, na qual não nega ou idealiza as diferenças individuais. Isso implica maturidade psíquica, que, sabemos, não é dada *a priori*, mas construída ao longo do processo da vida. Na prática de *aikidô*, o atacante é sempre derrotado por sua própria intenção de atacar e toda a pesquisa da prática gravita em torno da experiência do *ki*, a energia primordial que, ao ser acessada, esvazia-nos da raiva, do ódio, do medo e de todas as *reações* que nos roubam a possibilidade de *agir*. Ação, nesse contexto, diz respeito a um exercício de si mesmo no qual não estão implicadas defesas que impedem ou distorcem o relacionamento consigo mesmo e com os outros. O conceito de gesto, em Winnicott, mais específico e articulado aos fundamentos da possibilidade de haver um sentido de “eu”, também pode ser aplicado nesse contexto, pois implica a aquisição de um sentido de si mesmo a partir das experiências de

¹⁵ O significado da palavra *aikidô* é caminho (dô) da harmonia (ai) da energia (ki). Sendo uma arte marcial, possui movimentos de “esquiva do golpe” e “devolução do golpe”, onde o praticante cria um vácuo, onde não há possibilidade de ataque, ou “devolve” o “ataque”; os movimentos são, em geral, circulares ou em espiral, o que facilita a percepção do *Ki*. Estamos chamando a atenção para a postura psíquica do praticante, que busca executar os movimentos *em harmonia*, o que implica uma experiência de não-dualidade (atacante *versus* atacado, eu *versus* outro, etc.), mas ‘unificação’ com o outro e com o meio ambiente. No budismo, isso se refere à experiência de interdependência, na qual os agentes não possuem estatuto substancial ou independente, como veremos.

integração psicossomática, as quais, por sua vez, são propiciadas pelo encontro com o outro. Segundo Winnicott, o “sentido de eu” é recorrentemente conquistado durante a vida, pois a possibilidade de integração não constitui “um território seguro do qual o indivíduo tem o documento de propriedade.” (DIAS, 1998, p. 72). A prática de *aikidô*, então, pode remeter a uma possibilidade de integração psicossomática tanto em níveis mais primitivos – penso, por exemplo, na possibilidade de pesquisas com pessoas que apresentam transtornos psicossomáticos e a prática de *aikidô* – quanto mais elaborados: na labuta do cotidiano, o corpo, às vezes, deixa de ser considerado e respeitado.

A descoberta do *aikidô* tem sido um dos maiores achados em minha vida, um recurso interessante para continuar brincando... Além disso, o *aikidô* é um importante instrumento de se lidar com os aspectos agressivos quando buscamos integrá-los. No que tange a sua filosofia, aquele que recebe o “golpe” precisa estar esvaziado de qualquer intenção de se defender, ou atacar; ele se entrega, pois não há *ninguém* para se defender assim como não há nada do que se defender. É precisamente o movimento de entrega – muitas vezes traduzido como experiência de relaxamento – daquele que não se defende, que cria condições para que o “atacante” caia no tatame; e é na pesquisa acerca da veracidade ou não desse paradoxo que o treino acontece. É importante ressaltar que o treino de *aikidô* se dá em uma atmosfera amigável, não competitiva, onde os papéis de “atacante” e “aquele que recebe o golpe” se intercambiam a todo o momento, podendo todos pesquisar suas posturas diante do outro e da vida. Vejamos os poemas de Morihei Ueshiba, fundador do *aikidô*, a *arte da paz*, considerado um ser iluminado¹⁶.

Por fim, você deve esquecer a técnica. Quanto mais você progredir, haverá menos ensinamentos. O Grande Caminho é, na verdade, o Não Caminho.

(...)

A Arte da Paz é uma forma de oração que gera luz e calor. Esqueça o seu pequeno *eu*, desapegue-se dos objetos, e você irradiará luz e calor. Luz é sabedoria, calor é compaixão.

(...)

O divino não é algo muito acima de nós. Está no céu, na terra; está dentro de nós. (UESHIBA, M., 1992, pp. 114, 116, 119)¹⁷

As formulações acima fundamentam a prática de *aikidô* e estão presentes, com algumas alterações e nuances, nas diferentes abordagens orientais com as quais fui tendo contato, e no

¹⁶ Ver glossário: iluminação.

¹⁷ Ultimately, you must forget about technique. The further you progress, the fewer teachings there are. The Great Path is really No Path. (...) The Art of Peace is a form of prayer that generates light and heat. Forget about your little self, detach yourself from objects, and you will radiate light and warmth. Light is wisdom; warmth is compassion. (...)The divine is not something high above us. It is in heaven, it is in earth, it is inside us. (UESHIBA, M., 1992, pp. 114, 116, 119).

próprio budismo. As noções de que o divino reside dentro de cada ser e de que é possível haver uma unificação na qual a noção de separação eu-outro desaparece, estão presentes, de um modo geral, nas concepções orientais. É comum meu *sensei* (professor) de *aikidô* falar da unificação de nosso corpo e nossa mente com o espaço; não raro, ouvi algum praticante de budismo mencionar que os fenômenos, tal como os apreendemos através dos cinco sentidos, não existem dessa forma, mas sim de um outro modo, acessível apenas através dos métodos meditativos que conduzem o praticante à experiência direta da realidade tal como é, onde o ponto de vista do ego perde o sentido, ou seja, desaparecem o observador e o objeto observado, remetendo-nos novamente à ideia de unificação¹⁸.

O encontro com o budismo tibetano: início de um percurso que não parou na instituição

Meu primeiro contato com o budismo tibetano foi marcado por uma experiência meditativa profunda e inédita: havia ido conhecer uma comunidade budista quando da vinda de um mestre que concederia uma iniciação. Foi-nos sugerido imaginar o símbolo do *vajra* – um cetro utilizado em rituais budistas *Vajrayana*¹⁹ – e o da lua cheia em nossos corações; a explicação que recebi acerca desses símbolos era que eles representavam respectivamente os *bodhicitas*²⁰ absoluto e relativo. Naquele momento, esses termos não tinham qualquer significado para mim. Pus-me a fazer o exercício de imaginação. Não tenho palavras para descrever a experiência que tive, mas posso dizer que foi uma experiência profunda na qual, de algum modo, confirmei que existe algo além da identidade com a qual sou tão familiarizada, e o caminho a seguir para conhecer novos aspectos de mim mesma seria a meditação e o aprofundamento nos ensinamentos de Buda, os quais, para mim, revelaram-se sagrados, independentemente da adesão a qualquer instituição budista. Naquela primeira experiência, não sabia conscientemente que o cetro representava um símbolo de indestrutibilidade, mas foi como se, pela primeira vez, eu tivesse tido um contato direto com um aspecto indestrutível em mim mesma. A partir daquele momento, minha vida pessoal sofreu grandes abalos, como se a ativação daqueles símbolos de integração e individuação requeresse mudanças profundas em meu modo de ser. (Ver JACOBI, J., 1990).

¹⁸ Tal apreensão da realidade não se refere a experiências regressivas de retorno a um estado de indiferenciação psíquica, ou convite à psicose, embora as terminologias empregadas possam nos remeter a essa ideia equivocada.

¹⁹ Discutiremos esse conceito no capítulo sobre o budismo. Ressaltamos que o *vajra* é um dos principais símbolos dessa vertente de budismo. Ver glossário.

²⁰ Ver glossário.

Comecei a pesquisa a partir de mim mesma, indagando acerca dos processos místicos que o contato com o budismo tibetano me propiciou, desde o primeiro contato. Até então, tinha experienciado momentos numinosos esparsos, mas não com a intensidade e a frequência que passou a acontecer quando meditava ou rezava. E passei a meditar diariamente. O início da meditação permitiu-me resgatar aspectos que, em função das exigências da vida, haviam ficado em segundo plano; também (re)descobri aspectos novos, que, de algum modo, já me eram familiares. Tratou-se de um processo intenso, nos quais alguns sonhos foram marcantes, alguns eventos sincrônicos foram significativos, e o recurso à poesia permitiu-me elaborar o que estava experienciando. Houve também o colapso de alguns pressupostos que eu tinha como certos, deflagrando um processo de crise pessoal no qual vi desmoronar grande parte daquilo que tinha como certo e infalível. Hoje percebo que, se há algo indestrutível, ou infalível, não está fora de mim mesma. Também observo que grande parte da numinosidade experienciada no início do processo tem cedido lugar a uma quietude crescente, e acolho e abraço este momento. O contato com o budismo tibetano deu-se concomitantemente à elaboração da crise de metanoia; penso que foi a necessidade de viver a metanoia que me direcionou ao budismo tibetano tal como o experienciei.

O processo de elaboração desta tese foi concomitante a minha própria elaboração de descobertas e de lutos vividos. Ao longo do processo, fui construindo pontes, num trabalho incessante sobre o material colhido e sobre mim mesma. Parte do material morreu; eu também morri e renasci muitas vezes. Iniciei a pesquisa reconhecendo-me como budista; hoje não tenho nomes para designar minha religião, embora ela exista, não apenas quando medito e sinto a presença do que chamo de *Deus* – mesmo que não o conceba como algo substancial, inerente, ou externo – mas também quando a surpresa e a alegria me visitam nas situações mais banais do cotidiano: uma conversa, um sorriso, um tombo. Hoje contemplo o budismo, a individuação e a história – minha, do outro, do tempo presente – de maneira menos apaixonada, mais amorosa e confiante. Percebo-me também, descobrindo, como criança, o legado consistente e profundo acerca da psique que Jung nos deixou. O contato com a teoria que esse autor e pesquisador elaborou e a contemplação de suas experiências psíquicas têm me permitido abordar questões com as quais sempre me debati. O fato de Jung ter sido um homem ocidental coloca-o como precursor da possibilidade de discussão entre os processos meditativos – enraizados no oriente – e os processos psíquicos, que são universais e precisam ser discutidos pela ciência.

Colocação do Problema

Meu interesse inicial nesta pesquisa foi o processo de desconstrução das defesas do ego, a desconstrução da *persona* enrijecida e cronificada, o contato com a sombra e com os conteúdos do inconsciente coletivo, conceitos sobre os quais discorreremos no capítulo acerca dos conceitos junguianos. Ao iniciar esta pesquisa, questionava-me sobre a maneira como nós, ocidentais, estávamos e estamos nos relacionando com um arcabouço cultural muito distinto do nosso. Como se dá esse encontro? Como o budismo marca a vida dos praticantes budistas? De que maneira contribui ao seu processo de individuação? Também me indagava acerca dos processos místicos que, de certo modo, parecem permear a cultura tibetana.

A dimensão mística da experiência humana interessa-me particularmente, pois o percurso em direção a si mesmo implica desconstruções para as quais penso ser importante estarmos preparados psiquicamente. Jung descreve algumas dessas experiências, que serão abordadas adiante ao buscarmos uma interlocução entre as experiências meditativas e aquelas descritas no contexto da psicologia.

Esperava colher narrativas acerca das experiências místicas propiciadas pelos processos meditativos, o que não aconteceu da forma como esperava. Penso que isso se deva, não ao fato de que tais experiências não existam em abundância, mas à disseminação da ideia de que a experiência meditativa em si é tão *vazia de existência inerente* quanto qualquer outra manifestação fenomênica. O conceito de *vazio* ou *vacuidade* implica a percepção de que, ao procurarmos a “essência” de algum fenômeno, ou, nos termos budista, “a existência inerente e independente”, não a encontraremos. O que encontramos são objetos interdependentes em contínua transformação – tudo o que existe é dependente de uma rede de acontecimentos que o trouxeram à existência e está fadado a deixar de existir, – dependentes de suas partes – por exemplo, para termos um carro, precisamos dos bancos, dos pneus, do volante, etc. – e dependentes da designação ou “imputação do nome” – os nomes ou conceitos que lhes emprestamos, pois, sem o conceito que designa a função de um objeto, este não pode existir enquanto tal. Afora isso, não há um agente ou “dono” dos fenômenos. Esse conceito, passível de ser apreendido intelectualmente, é objeto de meditação de tal maneira que sua apreensão se dê em um nível mais profundo de consciência e, segundo o budismo, conduza o praticante à experiência da Iluminação, o que não significa que o indivíduo pare de se transformar. Ainda articulado à noção de *vazio*, é dito, no budismo tibetano, que não se deve ter apego às experiências, por melhores ou piores que sejam, pois isso aprisiona a pessoa em uma identidade fixa, que buscará replicar a experiência, ou evitá-la de maneira automática ou

compulsiva, vindo a bloquear a experiência do momento presente, pleno de potencialidades sempre inéditas. Talvez por esses motivos as pessoas entrevistadas não tenham mencionado as experiências místicas.

Todas as experiências são, no budismo, um convite ao aprofundamento da prática do altruísmo, cuja base é a própria vacuidade, que, como dissemos é a correta apreensão da realidade que não admite um “eu inerente, substancial, independente”. Implica também a percepção de que existe um espaço desobstruído de medo, desejo, esperança, ódio, ressentimento e rancor; trata-se da experiência do próprio *vazio*.

A jornada espiritual²¹ envolve ir além da esperança e do medo, e pisar em território desconhecido, movendo-se adiante continuamente (...)

(...) Ao invés de abandonar-se à experiência ou rejeitá-la, podemos, de algum modo, deixar a energia da emoção, a qualidade do que estamos sentindo, penetrar nosso coração. (...) É definitivamente o caminho da compaixão – o caminho de cultivo da coragem humana e da gentileza amorosa.

Nos ensinamentos budistas, ouvimos falar de ausência de ego. Soa difícil de apreender: sobre o que estão falando, afinal? (...) Quando atingimos nosso limite, se aspiramos a conhecer esse lugar inteiramente – o que equivale a dizer que não estamos aspirando à indulgência ou à repressão – uma dureza em nós irá dissolver. Seremos amaciados pela força de qualquer energia que surja – a energia da raiva, a energia do desapontamento, a energia do medo. Quando não está solidificada em uma direção ou outra, precisamente essa energia perfura nosso coração e ela nos abre. Essa é a descoberta da ausência da ausência de um ego. É quando todos os nossos esquemas usuais caem por terra. (CHÖDRON, 2000, p. 15)²²

A fala da monja Chödrön (2000) insere-se no contexto do budismo tibetano, cujas raízes discutiremos adiante. Ressaltamos que, nessa abordagem, a “energia iluminada” surge do despojamento frente às distintas situações na vida. Está implicada aqui uma abertura ao momento presente no qual os sentimentos são primeiramente reconhecidos em seu aspecto relativo, articulado à condição humana; nesse sentido, o medo, a raiva, a inveja, e também a atração, o amor, dentre outros, são experienciados sem negação ou idealização. Esse processo, segundo a tradição budista tibetana, é capaz de “perfurar” nosso coração, e então, em meio à

²¹ Discutiremos adiante a concepção de espiritualidade no budismo; adiantamos que esta não se separa da imanência do registro experiencial.

²² The spiritual journey involves going beyond hope and fear, stepping into unknown territory, continually moving forward. (...) Rather than indulge or reject our experience, we can somehow let the energy of the emotion, the quality of what we’re feeling, pierce us to the heart. This is easier said than done, but it’s a noble way to live. It’s definitely the path of compassion – the path of cultivating human bravery and kindheartedness. In the teachings of Buddhism, we hear about egolessness. It sounds difficult to grasp: what are they talking about, anyway? (...) When we reach our limit, if we aspire to know that place fully – which is to say that we aspire neither to indulge nor repress – a hardness in us will dissolve. We will be softened by the sheer force of whatever energy arises – the energy of anger, the energy of disappointment, the energy of fear. When it’s not solidified in one direction or another, that very energy pierces us to the heart, and it opens us. This is the discovery of egolessness. It’s when all our usual schemes fall apart. (CHÖDRON, 2000, p. 15)

dor e à perda dos referenciais antigos que “caíram por terra”, somos capazes de perceber a natureza iluminada e absoluta de nossa constituição humana. Discutiremos, à luz da psicologia analítica, esses processos que se articulam ao sacrifício do ego e que são deflagrados, nesse contexto, pela prática budista. Os processos descritos envolvem um posicionamento do indivíduo entre os polos da inflação e da alienação egoica, sem cristalização em algum dos polos. A transformação das experiências dolorosas em experiências de vacuidade articula-se ao postulados e à prática do budismo tibetano, como veremos. De acordo com a monja Pema Chödrön (2000), considerando sua própria experiência, o caminho budista consiste em viver a experiência o mais visceralmente possível, sem anestésicos, justificativas ou fugas; trata-se de aceitar o “aqui-agora” das emoções, pensamentos, sentimentos e sensações, sem negá-los ou buscar refúgio em algum tipo de idealização. Deixar-se penetrar, muitas vezes, pela dor, pela incerteza, pelo medo, segundo ela, permite um afrouxamento das defesas e um contato mais profundo com o que ela – e os budistas tibetanos – consideram a base de nossa constituição: a compaixão. Essa possibilidade altruísta e bondosa, segundo o budismo, precisa necessariamente ser experimentada ao nível individual, para depois expandir-se aos outros. Veremos adiante que a consideração da dimensão ética está necessariamente implicada na discussão acerca do processo de individuação, tal como definido por Jung, o que pretendemos delinear ao longo deste estudo. Indago-me de que maneira esse caminho exigente do ponto de vista psíquico está sendo trilhado por nossos contemporâneos, em contextos não monásticos.

O objetivo principal desta pesquisa, então, passou a ser a elucidação de aspectos do processo de individuação dos praticantes budistas tibetanos – três ocidentais e dois monges de nacionalidade tibetana nascidos em território indiano após 1959²³ – que concordaram em colaborar com este estudo.

Apresentamos no capítulo 2 um levantamento bibliográfico sobre o tema estudado. No capítulo 3, os principais conceitos da psicologia analítica são problematizados de tal maneira que uma interlocução com as questões suscitadas por esta pesquisa seja contemplada. No capítulo 4, apresentamos os principais conceitos budistas e buscamos articular os métodos meditativos budistas tibetanos às experiências psíquicas profundas. No capítulo 5, apresentamos, de maneira destacada, os objetivos desta pesquisa. No capítulo 6, buscamos promover uma discussão metodológica: apresentamos o método e os procedimentos, seus pressupostos epistemológicos e éticos; além disso, explicitamos os caminhos percorridos

²³ Ano da ocupação do Tibete pelos chineses.

nesta pesquisa e as escolhas feitas pela pesquisadora. No capítulo 7, apresentamos trechos das entrevistas realizadas e buscamos analisá-las considerando o contexto histórico atual e também a dimensão simbólica. No capítulo 8, apresentamos algumas considerações acerca do conjunto das entrevistas, remetendo-as aos objetivos desta pesquisa. Por fim, apresentamos as referências utilizadas nesta pesquisa.

Anexamos o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, o modelo da Carta de Cessão de Direitos Autorais, o Parecer do Comitê de Ética que aprovou esta pesquisa, o Roteiro da entrevista e um Glossário com os termos budistas. No apêndice, apresentamos as entrevistas em sua forma transcrita.

2 LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO

Há um interesse crescente acerca da interface entre a Psicologia e os processos meditativos cujas raízes remontam à ioga e ao budismo. (MENEZES & DELL'AGLIO, 2009). No segundo semestre de 2010 foi oferecido, em São Paulo, no Instituto *Sedes Sapientiae* – importante centro de especialização nas diferentes áreas e linhas da psicologia – um curso destinado a profissionais de saúde nos quais os métodos meditativos eram discutidos sob os pontos de vista teórico e vivencial – no primeiro semestre de 2011, a oferta do mesmo curso se repetiu, o que nos faz considerar sua relevância social²⁴. Há também pesquisas que correlacionam a prática de técnicas corporais e respiratórias ao processo de diminuição de risco cardiovascular (SANTAELLA, 2003). Outras buscam uma correlação entre as práticas meditativas e a possibilidade de diminuição de sintomas de ansiedade (KOZASA, 2002). Na UNIFESP, no Departamento de Psicobiologia, há um importante núcleo sob a orientação do Professor Dr. Roberto Leite, que orientou o estudo pioneiro naquela universidade da Professora Dr^a Eliza Kozasa. O Departamento de Psicobiologia tem incluído, em suas pesquisas, estudos de práticas contemplativas, muitas vezes, orientais, como *tai chi chuan*, *origami*, e meditação, dentre outros, correlacionando-os a melhoras em quadros de doenças crônicas ou de etiologia psicossomática.

Pensamos que tais estudos são importantes por serem alternativas aos meios medicamentosos, que, além de serem custosos, possuem efeitos colaterais prejudiciais à saúde do cidadão, chegando, muitas vezes, a gerar outras doenças. Vale lembrar que a indústria farmacêutica continua sendo uma das mais lucrativas do mundo, embora tenha perdido espaço, na atualidade, para as empresas ligadas aos meios digitais – o *Google* obteve primeiro lugar no ranking das maiores empresas do mundo em 2009 e 2010 – dentre outras²⁵. Segundo Carminhato (2008), “o mercado da indústria farmacêutica representa um dos mercados de maior importância no cenário mundial”. Segundo ela, esse mercado obteve um “faturamento anual de cerca de US\$ 570 bilhões em 2005 de acordo com a IMS (2006)”²⁶.

²⁴ O material de divulgação destes cursos foi retirado do site: www.sedes.org.br, acessado em 23/02/2011.

²⁵ Fonte: <http://www.semmundo.com/ranking-maiores-empresas-do-mundo-2010.html>, acessado em 2 de fevereiro, 2011.

²⁶ IMS Intelligence Media Statement é uma empresa global que está no mercado desde 1954; sua função é prover inteligência de mercado para as indústrias farmacêuticas e de saúde. <http://www.imshealth.com/portal/site/imshealth>, acessado em 23/02/2011

(CARMINHATO, 2008, p. 6). Para complementar os dados de Carminhato, vejamos uma notícia veiculada em 09/04/2008, no site da câmara dos deputados:

O coordenador do Instituto Brasileiro de Defesa dos Usuários de Medicamentos (Ibum), Antonio Barbosa, afirmou em audiência pública na Comissão de Defesa do Consumidor que hoje no Brasil não existe nenhum medicamento que tenha margem de lucro inferior a 600%, "por mais barato que seja o remédio", ressaltou. "A Anvisa não se preocupa em fazer um caderno de preços dos medicamentos, que poderia levar a uma redução de até 40% nos preços", critica. "Por que os laboratórios oficiais não participam dessa cadeia que possibilitaria o fracionamento?", questiona. (...)

O presidente da Federação da Indústria Farmacêutica (Febrafarma), Ciro Mortella, chamou a atenção para o fato de que a indústria fabrica o medicamento mas não tem responsabilidade pela sua comercialização, que cabe às farmácias e drogarias. "Cabe aos órgãos reguladores a discussão com a indústria sobre as quantidades de medicamentos comercializados", disse. (...)

O faturamento da indústria farmacêutica, segundo ele, é de R\$ 25 bilhões. "Nós queremos um sistema de saúde que garanta proteção ao consumidor", ressaltou Mortella na audiência pública promovida pela Comissão de Defesa do Consumidor. <http://www2.camara.gov.br/agencia/noticias/120082.html>, acessado em 23/02/2011

Considerando o fato de que as práticas contemplativas, como meditação – inserida ou não em uma instituição religiosa, – ioga, *tai chi chuan*, dentre outras, não implicam gastos com, por exemplo, medicamentos, àquele que faz uso de seus métodos, e considerando que o Brasil é um país no qual o acesso à educação, à moradia, à cultura e à saúde, dentre outros, ainda é bastante restrito, pesquisas que busquem legitimar tais métodos como auxiliares de baixo custo na promoção de saúde são bem vindas.

A pesquisa bibliográfica que realizei dividiu-se em dois momentos: no primeiro momento, debruicei-me sobre a literatura acerca do budismo a partir da visão de Sua Santidade, o *Dalai Lama*, cujas obras estão citadas nas referências, e alguns *lamas* contemporâneos, como Sogyal *Rinpoche* (1999), *Lama* Tubten Yeshe (2003), (2007), Yongey Mingyur *Rinpoche* (2007) e (2009), Chögyam Trungpa, (1986) e (1992), dentre outros. Além disso, participei por um ano de um curso, via *internet*, oferecido pelo Instituto *Lama* Tsong Khapa, ligado à Fundação para a preservação da tradição *Mahayana*²⁷, no qual comecei a me aproximar de um texto tradicional estudado nos mosteiros tibetanos, no período de 2008 a 2009. Somado a isso, conheci um *gueshe*, Gueshe T. – o qual, inclusive, aceitou participar desta pesquisa como colaborador, – que me deu algumas explicações acerca de alguns tópicos básicos ensinados no budismo. Essas primeiras interlocuções permitiram-me aprofundar um pouco a compreensão acerca dos pressupostos budistas – cuja apreensão implica não apenas o

²⁷ Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition (FPMT).

registro intelectual, mas também e principalmente, a prática meditativa diligente e disciplinada.

Junto a essas primeiras impressões, nas quais, não apenas li alguns livros, recebi ensinamentos de alguns gueshes, mas também recebi as transmissões orais de um dos textos mais tradicionais do budismo tibetano – por meio do curso virtual citado acima, – entrei em contato com as obras de alguns estudiosos do budismo que buscam discutir a prática budista no contexto ocidental; sua contribuição vai desde a compreensão acurada dos principais conceitos, como em Jeffrey Hopkins (1989) e (1996), até a contextualização da prática budista no mundo contemporâneo, como os livros de Rob Preece (2006), Monja Pema Chödrön (2000), Jack Kornfield (2007), Mark Epstein (1995), John Welwood (2003), Joseph Goldstein (2003), Radmila Moacanin (2003), dentre outros. Essas leituras, de algum modo, contribuíram para o aprofundamento das questões que mobilizaram o início desta pesquisa, e para a sua problematização.

Um outro momento de revisão bibliográfica deu-se no levantamento das pesquisas que vêm sendo realizadas sobre budismo e meditação em sua interface com a psicologia. Nesse ponto, foi inevitável “esbarrar” na área médica, cujo elevado número de produções chamou-me a atenção – em uma primeira busca, sem refinamento, no Portal Nacional BVS Brasil em Saúde, encontrei entre quinhentas e mil publicações com os descritores “budismo” e “meditação”, respectivamente, nos últimos dez anos. São pesquisas, em sua maioria, de cunho quantitativo, que buscam discutir a relevância das práticas contemplativas, como o relaxamento e a meditação para a saúde²⁸. Penso que esforço dos pesquisadores nessa área poderá, dentre outras coisas, contribuir para fomentar políticas públicas. Em três de maio de 2006 entrou em vigor a portaria número 971, que aprovou a *Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares* (PNPIC) no Sistema Único de Saúde (SUS). Essas práticas consistem de acupuntura, homeopatia e fitoterapia, dentre outras; vale ressaltar que a meditação tem sido designada por alguns pesquisadores como integrante da medicina tradicional, podendo ser uma prática complementar nos diversos tratamentos.

Há diferentes tipos de práticas meditativas sendo empregadas no contexto da pesquisa em saúde. Uma das mais comuns na atualidade tem sido a prática de *mindfulness*, ou atenção

²⁸ Estamos utilizando o termo “meditação” neste estudo, com a conotação dada pelo senso comum, ou seja, uma “técnica meditativa”, cuja finalidade se estende desde a busca de bem-estar físico e mental até o objetivo ensejado pelos iogues há mais de cinco mil anos: a liberação do estado condicionado pela ignorância. Já meditação, no contexto budista, implica um estado mental no qual a percepção da realidade é clara e direta, não obstruída por uma apreensão limitada ao campo da consciência; trata-se da realização da vacuidade, na qual o ponto de vista do ego deixa de ser o aspecto preponderante da experiência. (Ver HOPKINS, 1996).

plena, que, segundo Shapiro *et al*, 2005, apud Menezes & Dell’Aglío, 2009 se caracteriza “pela consciência da experiência do momento presente, com uma atitude de aceitação.” Isso implica evitar julgamentos e elaborações, estando a atenção voltada a simplesmente observar, buscando não conceituar o que está se passando, tanto interna como externamente. Já nas práticas concentrativas, a atenção se volta para um único foco, seja a contagem da respiração, um som, um objeto, e o treino consiste em retornar ao objeto de concentração sempre que houver a percepção da distração. Enquanto na técnica *mindfulness*, há uma busca de percepção dos estímulos, como pensamentos, sentimentos, sensações e emoções tentando não os julgar, interpretar ou analisar, na técnica concentrativa há a tentativa de restrição da atenção a um único objeto, interno ou externo. (Ver MENEZES & DELL’AGLIO, 2009). Kabat-Zinn (1990) apud Vandenberghe (2009) incorpora a técnica concentrativa à de *mindfulness* em sua prática clínica, o que, para mim, faz sentido, pois me parece que discriminação entre prática concentrativa e de *mindfulness* tem um propósito apenas didático no qual se enfatiza a diferença de foco presente em cada uma das modalidades. Segundo Menezes & Dell’Aglío (2009), um terceiro tipo de meditação, chamado contemplativo, seria a integração dos tipos *mindfulness* e concentrativo.

Vandenberghe (2009), na base de dados Sciello, apresenta os dois autores pioneiros no uso clínico dos pressupostos meditativos de *mindfulness*²⁹ no contexto da terapia cognitivo-comportamental: Ellen Langer e Kabat-Zinn. O autor faz uma revisão acerca das mudanças de perspectiva e abordagem na terapia cognitivo-comportamental, chegando à proposta atual, denominada terapia comportamental dialética, que dialoga com os princípios de *mindfulness*. Nesta modalidade de terapia parece haver uma tentativa de superação das recidivas que muitas vezes acontecem nas terapias comportamentais, nas quais a remissão de determinado sintoma não necessariamente implicou a cura de sua causa. Desse modo, “na terapia comportamental dialética, o cliente aprende a aceitar vivências classificadas como ruins para poder agir de forma a promover mudanças mais profundas” (IBIDEM, p. 129). Interessante também é o destaque que confere ao estado de *mindfulness* necessário ao terapeuta diante do cliente, o que me remete diretamente ao problema da contra-transferência em psicanálise, e ao que Bion propõe como a postura ideal do analista: “sem memória e sem desejo”³⁰. Vejamos:

²⁹ O termo *mindfulness* é muitas vezes traduzido por “atenção plena”. Como o termo traz em seu bojo um conjunto de propostas e técnicas e nós as estamos discutindo, optamos por mantê-lo em inglês. Além disso, o mesmo tem sido empregado sem tradução em algumas pesquisas em português, ou em algumas traduções.

³⁰ Ainda nesta revisão bibliográfica apresentaremos dois estudos que articulam os pressupostos bionianos e o budismo.

A prática de *mindfulness* pelo terapeuta permite que ele se aproxime mais da vivência direta, ao invés da interpretação teórica dessa vivência. (...) O terapeuta não deve tentar evitar ou ignorar sentimentos negativos que são evocados nele pelo cliente. Ele pode se permitir senti-los (...). Pode se perguntar o que está ocorrendo entre ele e seu cliente que evoca tal sentimento e se isso diz algo sobre o cliente. (IBIDEM, p. 133)

Um outro ponto interessante desse artigo diz respeito ao uso de *mindfulness* como terapêutica preventiva à recaída na depressão. Cita a pesquisa de Teasdale *et al* (2001) na qual os autores, após algumas tentativas e adaptações, passou a usar “uma nova forma de terapia cognitiva baseada em *mindfulness*, na qual o participante aprende, por meio da prática em grupo, a permitir que pensamentos ocorram e não se esforça para mudá-los, apenas observa a natureza real deles enquanto eventos passageiros.” (IBIDEM, p. 130). Os resultados da pesquisa apontam uma redução de episódios depressivos. Segundo Ma e Teasdale (2004) apud Vandenberghe (2009), o tratamento descrito acima reduziu as recaídas depressivas em pacientes com mais de dois episódios depressivos anteriores para 38%, quando o prognóstico de recaídas estimado nesses casos mais graves e cronicados é de 78% (Vandenberghe, 2009). Uma outra pesquisa, em andamento, encontrada na bases de dados BVS Saúde busca construir um protocolo para o tratamento de pessoas com depressão grave. Nesse estudo, os autores comparam terapia cognitiva baseada em *mindfulness* (*Mindfulness -Based Cognitive Therapy*, MBCT) com psico-educação cognitiva (*Cognitive Psycho-Education*, CPE), “um tratamento cognitivo igualmente plausível, mas sem meditação”, e o tratamento convencional (*treatment as usual*, TAU). Esse estudo comparativo propõe-se a testar se a terapia cognitiva baseada em *mindfulness* reduz, ou não, o risco de recidiva em pacientes com depressão recorrente, e a incidência de sintomas que costumam estar associados ao suicídio. (WILLIAMS, J. M. *et al*, 2010).

Krisanaprakornkit T *et al* (2010) fizeram uma revisão de literatura sobre as pesquisas acerca do transtorno do déficit de atenção (ADHD). Compararam o uso das terapias que incluíam algum tipo de técnica de relaxamento ou meditação com a terapia padrão e também com aquelas que apenas dispunham do uso medicamentoso no tratamento do transtorno do déficit de atenção (ADHD). Os autores não chegaram a um resultado conclusivo, estatisticamente válido, e sugeriram pesquisas com uma amostragem maior.

Travis F & Shear J (2010) buscam categorizar os diferentes tipos de meditação – chinesa, védica, budista e budista tibetana – através do funcionamento mental predominante, caracterizado por diferentes tipos de ondas cerebrais: *alpha*, *beta* e *gama*, identificadas

através de equipamentos de eletroencefalograma (EEG). Para além das proposições que fazem e que fogem ao nosso escopo, buscam discutir “o erro comum de se tomar as meditações pela média para determinar efeitos clínicos”, apontando para uma necessidade de discriminar os diferentes tipos de meditação quanto aos seus efeitos.

No Instituto de Psicologia da USP, no Departamento de Psicologia Experimental, no Núcleo de Neurociências e Comportamento, NEC, Leonardo Mascaro (2008) defendeu seu mestrado sobre *bioneurofeedback*, uma técnica que permite ao sujeito “correlacionar estados de onda cerebral com estados de consciência”. Através do feedback oferecido pelos aparelhos de EEG que medem tais ondas, é possível ao sujeito tomar consciência do que acontece em seu cérebro e seu organismo como um todo, diante dos diferentes estímulos e, com isso, vir a ter, não apenas maior controle sobre suas emoções e sensações, mas também uma ampliação do conhecimento sobre si mesmo. Mascaro sustenta que é possível propor exercícios meditativos aos sujeitos e, através do *feedback* oferecido pelos aparelhos, orientar a prática meditativa no sentido da estimulação ou aquietação mental, dependendo dos objetivos da mesma. Anna Wise, no prefácio do livro de Mascaro, argumenta que “o propósito de intencionalmente despertar a mente é levar as pessoas a um alinhamento com seu potencial mais alto, permitindo que alcancem uma nova compreensão sobre maestria e conexão mais profunda com sua própria espiritualidade.” Penso que a autora refere-se à “maestria” em articulação à possibilidade de conhecimento acerca de si mesmo e dos fenômenos ensejada pelos processos meditativos, enquanto o “alinhamento ao seu potencial mais alto” parece se referir ao alinhamento do eixo ego-*Self*, conforme discutiremos adiante. Segundo Mascaro, o conceito de “Despertar” diz respeito a um outro tipo de funcionamento mental, para além do condicionamento e do instinto. Tal possibilidade, uma vez desperta, “produz uma transformação interior tão profunda e tão ampla que, nas diferentes tradições espirituais ao longo da história (...), foi descrita como um estado de superconsciência ou, simplesmente, de iluminação.” (MASCARO, 2008 p. 9).

Nessa corrente de investigação com aparelhos de EEG, há pesquisas sendo realizadas com mestres de meditação de diferentes tradições, principalmente nos Estados Unidos. No livro *A alegria de Viver* (2007), Yongey Mingyur Rinpoche descreve seu percurso experiencial, desde a infância, quando recebeu ensinamentos de seu pai, considerado um grande mestre de meditação, ou *lama*³¹. Nessa obra, conta que foi acometido pela emergência de transtorno do pânico em sua infância e adolescência, e narra sua superação por meio dos

³¹ Ver glossário.

métodos meditativos. Hoje, Yongey Mingyur é reconhecido como um *lama*, ou mestre de meditação. Yongey Mingyur (2007) voluntariou-se para ser submetido a experimentos nos quais suas ondas cerebrais e suas respostas fisiológicas foram medidas. Comenta que durante o estado meditativo sobre a compaixão não referencial – a união do sentimento de compaixão e a realização da vacuidade – há a produção de um aumento de ondas gama no cérebro, que “refletem uma integração de informações entre uma ampla variedade de regiões do cérebro” (YONGEY MINGYUR, 2007, p.230). Nessa obra, descreve, não apenas os experimentos nos quais foi sujeito, mas também outros que foram realizados no intuito de se “mapear” as regiões do cérebro associadas às diferentes emoções, como no caso do experimento realizado por Richard Davidson no *Waisman Laboratory for Brain Imaging and Behavior*, em Madison, Wisconsin, e apresentado em Dharamsala no *Mind and Life Institute* em 2001. Nele, o pesquisador registrou um aumento da incidência de atividade neuronal do lóbulo pré-frontal esquerdo quando os participantes observavam imagens associadas às emoções positivas, como o afeto, a alegria e a compaixão. E, ao contrário, um aumento da incidência de atividade neuronal do lóbulo pré-frontal direito quando viam imagens que veiculavam sofrimento, como acidentes com vítimas queimadas. (IBIDEM, pp.225, 226). Quanto aos estudos com meditação, relata um estudo-piloto no qual um monge com mais de trinta anos de prática meditativa sob a orientação de mestres renomados em sua tradição foi solicitado a conduzir diferentes práticas meditativas, que incluíam “repousar a mente em um objeto específico, gerando compaixão, e *shinay*³² sem objeto.” (IBIDEM, p.227). O autor descreve o monitoramento do cérebro do meditador através de ressonância magnética funcional e dois procedimentos de eletroencefalograma, concluindo que as análises preliminares do estudo-piloto com o monge “indicam mudanças entre grandes conjuntos de circuitos neuronais no cérebro (...) que pelo menos sugerem uma correspondência entre as mudanças em sua atividade cerebral e as técnicas de meditação de que ele participou.” (IBIDEM, p.227). O autor menciona também um estudo comparativo no qual o monitoramento cerebral de meditadores iniciantes indicava uma “habilidade de certa forma mais limitada para direcionar a atividade de seus cérebros voluntariamente enquanto desempenhavam uma tarefa mental específica.” (IBIDEM, p. 227). O autor menciona ainda alguns outros experimentos articulados ao mapeamento das funções do cérebro, como, por exemplo, articuladas ao sistema límbico e às diferentes respostas desse sistema, sugerindo uma integração maior entre razão e emoção ativada pelos processos meditativos.

³² Ver glossário.

Nessa mesma linha de pesquisa, Engstrom M e Soderfeldt B (2010) fizeram um estudo de caso com um meditador budista tibetano com muitos anos de experiência na “meditação na compaixão”. Seu objetivo foi investigar seu funcionamento neural durante a meditação. Chegaram a resultados que vão de encontro à hipótese de que a “meditação na compaixão” é acompanhada pela ativação de áreas do cérebro associadas à empatia e a sentimentos felizes e agradáveis – o córtex pré-frontal e o giro cingulado anterior.

Gokhan N. *et al* (2010) discutem os resultados qualitativos da aplicação da meditação *mindfulness* entre os estudantes de um curso de análise comportamental aplicada. Sua investigação consistiu em avaliar a contribuição desse tipo de meditação em relação à “aquisição de auto-cuidado e outras competências clínicas básicas”. Os autores utilizaram-se de alguns testes, aplicados antes e depois do treino em *mindfulness* durante o módulo da disciplina, para fazer a avaliação³³, além do relato das experiências pessoais dos participantes. Segundo eles, os dados qualitativos demonstraram um aumento significativo de *mindfulness*, ou atenção plena, que parece estar associada a uma acentuação do autocuidado, da atenção ao bem-estar, da autoconsciência, do envolvimento ativo em adquirir habilidades, da empatia e da compaixão. Sugerem pesquisas futuras na área da educação e com grupo controle. (GOKHAN, N. *et al*, 2010)

Moore P (2008) também realizou uma pesquisa utilizando a técnica de *mindfulness* com psicólogos clínicos em treinamento. Propôs uma atividade voluntária com *mindfulness* na hora do almoço, com duração de dez minutos cada sessão, totalizando catorze sessões. Seu objetivo foi investigar se um curso breve com exercícios curtos de *mindfulness* poderia facilitar o desenvolvimento de uma compreensão pessoal acerca de *mindfulness*, sem que houvesse a necessidade de um comprometimento no experimento que pudesse impedir a participação de alguém. As avaliações quantitativas e qualitativas que fez sugerem que um curso com as características apresentadas pode ser uma introdução experiencial às técnicas de *mindfulness* para clínicos. Os resultados também sugerem que o formato de curso proposto pelo autor também pode ser útil para o fornecimento de treinamento em *mindfulness* em contexto com limitações de tempo. Indica, porém, que mais pesquisas sejam feitas para examinar os efeitos de frequência e duração da prática no desenvolvimento das habilidades de *mindfulness*.

³³ São eles: The *Mindfulness* Attention and Awareness Scale, the Freiberg *Mindfulness* Inventory, and the Kentucky Inventory of *Mindfulness* Skills

Martin-Asuero A. e Garcia-Banda G. (2010) buscaram examinar a redução do *stress* em profissionais de saúde em “uma intervenção psico-educativa de oito semanas envolvendo vinte e oito horas de aulas baseadas em um programa chamado “*Redução de stress baseada em mindfulness*” (MBSR) e deram tratamento estatístico aos resultados. Sugerem, com a sua pesquisa, a eficácia do *Programa de redução de stress baseado em mindfulness* para os profissionais de saúde. Pensamos, porém, que outras pesquisas devam ser desenvolvidas no intuito de se discutir e referendar as aplicações da meditação *mindfulness* nos diferentes contextos. Singh NN *et al* (2007) também pesquisaram a utilização de técnicas de *mindfulness* para o controle do comportamento agressivo. Ott MJ *et al* (2006) pesquisaram a utilização da meditação *mindfulness* em pacientes com câncer, concluindo que esse tipo de meditação tem implicações clínicas relevantes para aliviar o sofrimento psicológico e físico de pessoas vivendo com câncer.

Wall R. B. (2005) desenvolveu, em uma escola de ensino fundamental, por um período de cinco semanas, uma proposta que combinava *tai chi chuan* e um programa de redução de *stress* baseado em *mindfulness*. Acerca do processo, os alunos relataram sensação de bem-estar, tranquilidade, relaxamento; observaram menos impulsividade, maior autocuidado e autoconsciência; além disso, relataram uma melhora no sono e um sentimento de interconexão e interdependência com a natureza. O autor sugere que sua pesquisa seja replicada em outras escolas e em outros contextos com adolescentes.

Wiist W.H. *et al* (2010) realizaram um levantamento com praticantes budistas através de anúncio na rede de *internet*, no intuito de obter seu perfil no tocante aos hábitos religiosos, à saúde, ao histórico médico e às características psicológicas; mais de mil e duzentos praticantes participaram da pesquisa. Os resultados preliminares indicam que os praticantes possuem alto grau de instrução educacional formal, alta renda e são brancos; praticam meditação, reúnem-se em grupo e recebem instruções de algum monge ou monja; costumam ter hábitos saudáveis como atividade física regular e não fumar. Além disso, relacionam a prática meditativa budista ao desenvolvimento de *mindfulness* e à saúde em geral. Penso que esse resultado possa talvez refletir alguma articulação entre as práticas budistas e as práticas ascéticas ióguicas, das quais o budismo é herdeiro. Em algumas modalidades de ioga, o corpo possui papel fundamental, sendo veículo de realização espiritual. (Ver HERMÓGENES, 2001). Por outro lado, há uma tendência, na atualidade, a se “cultuar” a saúde e o bem estar como maneiras de se controlar e normatizar comportamentos...

Kozhevnikov M (2009) *et al* pesquisaram os efeitos das meditações budistas da *ioga da divindade*³⁴, na qual o praticante focaliza a atenção em uma imagem visual interna – pode ser a imagem de um Buda, por exemplo; e a *meditação da presença aberta*, na qual a atenção é distribuída igualmente, não sendo direcionada a nenhum objeto em particular. Esses dois grupos realizaram tarefas computadorizadas de imagem mental, antes e depois da meditação, e foram comparados com um grupo controle, que não meditou. Na discussão dos resultados, os autores apontam que não houve diferença entre os grupos na realização da tarefa antes da meditação. Após a meditação, no entanto, os praticantes de *ioga da divindade* obtiveram um aumento dramático na execução das tarefas imagéticas comparados com os outros grupos, levando os pesquisadores a concluir que a *ioga da divindade* treina a capacidade de o praticante aumentar seus recursos no que tange ao processamento viso-espacial.

Johnson D.P. (2009) *et al* descrevem a aplicação clínica da *meditação da gentileza amorosa (loving-kindness meditation – LKM)* em pessoas que sofrem de transtornos de espectro esquizofrênico. Sugerem que o tipo de meditação proposto pode ajudar a reduzir alguns sintomas e, ao mesmo tempo, acentuar fatores consistentes com o que se pode reconhecer como uma recuperação psicológica, tais como, esperança e propósito na vida. Ilustram o artigo com estudos de caso que descrevem a condução de vivências grupais com pessoas com os sintomas de esquizofrenia, os benefícios potenciais e as dificuldades que podem surgir. Ao mesmo tempo em que reconhecem a necessidade de mais estudos empíricos, acreditam que esse tipo de meditação como parte do tratamento do transtorno esquizofrênico – pouco responsivo às propostas terapêuticas vigentes – pode ser uma intervenção importante.

Rungreangkulkij S & Wongtakee W (2008) pesquisaram os efeitos das intervenções com aconselhamento budista em pacientes que sofrem de sintomas de ansiedade. Os pesquisadores desenvolveram um programa de aconselhamento budista individual baseado na doutrina budista e testaram sua eficácia em vinte e um voluntários; utilizaram o inventário de ansiedade traço-estado antes e depois da intervenção, para medir os níveis de ansiedade e analisaram os dados através do teste Friedman, que, segundo os autores, é um indicador dos resultados relacionados às reduções nas taxas de ansiedade. Segundo os pesquisadores, as taxas no teste de ansiedade estado foram reduzidas em relação àquelas no teste de ansiedade traço, no acompanhamento feito após um mês da intervenção. Um outro resultado encontrado foi que, quando os pacientes praticavam *mindfulness*, eram capazes de aceitar as situações

³⁴ Ver glossário.

desagradáveis mais calmamente. Dezesseis dos vinte e um pacientes tiveram a dosagem de seus medicamentos diminuída, dois deles puderam interromper a medicação, e três não obtiveram alterações nas dosagens dos remédios. Os pesquisadores acreditam que esse tipo de aconselhamento com base nos princípios budistas pode beneficiar pacientes com questões emocionais que se refletem em sintomas de ansiedade.

O campo de estudos sobre os diferentes estados de consciência propiciados pelo budismo e pelos processos meditativos dele derivados inicia-se e desenvolve-se apoiado pelos recursos tecnológicos de que dispomos na atualidade, permitindo-nos, de algum modo, tangenciarmos o conhecimento milenar que as diferentes tradições espirituais abordam há séculos através da linguagem simbólica e metafórica. Com isso, alguns fenômenos até então relegados à esfera do mito, da loucura e do campo cultural ganham legitimidade em uma sociedade que elegeu o método científico como forma de orientação e de leitura do mundo. Os artigos na área da medicina e da saúde parecem buscar, em sua maioria, legitimar as práticas meditativas, de relaxamento ou de concentração como possibilidades complementares aos tratamentos medicamentosos. Além disso, se considerarmos a atual definição de saúde dada pela Organização Mundial de Saúde (OMS), conceituada como um estado de bem-estar físico, mental e social, e não apenas “ausência de doença” (Ver FLECK *et al*, 1999), podemos vislumbrar uma importante contribuição das práticas meditativas para a promoção de saúde.

Voltando ao levantamento bibliográfico, encontrei alguns artigos nacionais na base de dados Sciello. Três artigos sobre *mindfulness* – um deles, já citado anteriormente: Vandenberghe (2009) – e alguns sobre Psicologia da Religião, em uma perspectiva sociológica ou histórica. A revista *Rever – Revista de Estudos da Religião* – e a *Revista Nures*, do Núcleo de Estudos Religião e Sociedade, ambas publicadas pela Pontifícia Universidade Católica (PUC) e disponíveis por meio eletrônico, apresentam alguns artigos sobre budismo, principalmente japonês – apenas dois eram sobre budismo tibetano; houve outro que citava o budismo tibetano em meio a diferentes modalidades budistas.

Menezes e Dell Aglio (2009) pesquisaram os efeitos da meditação a partir dos relatos subjetivos dos praticantes, indagando como percebem o impacto da meditação em suas vidas. Partiram de uma perspectiva cognitivo-comportamental e de uma abordagem quantitativa: contaram com cento e cinco sujeitos para colaborar com a pesquisa e deram um tratamento estatístico a suas respostas a partir da categorização das mesmas através da análise de conteúdo. Concluíram que os benefícios cognitivos e emocionais são predominantes e, por fim, sugerem que a prática meditativa pode ser uma importante ferramenta para um

desenvolvimento psicológico saudável, podendo, inclusive, ser conjugada ao processo psicoterapêutico.

Em outro artigo, Menezes e Dell Aglio (2009) fizeram uma revisão bibliográfica de pesquisas científicas sobre os processos meditativos. As primeiras pesquisas datam de 1936; entretanto, a partir de 1956, as pesquisas passam a ter um tratamento mais rigoroso. Segundo as autoras, os primeiros estudos associaram os processos meditativos a uma diminuição do metabolismo basal e a um aumento da atenção e à possibilidade de controle sobre determinadas funções fisiológicas involuntárias. Atualmente, a meditação tem sido associada à possibilidade de transformações estruturais, atuando sobre a plasticidade cerebral. Citam um estudo que comparou a espessura do córtex cerebral de meditadores experientes com um grupo controle, sendo maior a espessura dos cérebros de praticantes experientes nas regiões relacionadas à sustentação da atenção, quando comparadas ao grupo controle. Em sua revisão, é possível observar uma tentativa de comprovar uma correlação entre saúde, bem-estar e meditação nos mais diversos contextos. Além disso, observam que se tem buscado mapear os efeitos meditativos no que tange aos processos neurofisiológicos.

Valle (2002) destaca a especificidade do processo de conversão às religiões orientais, especialmente ao budismo tibetano, por brasileiros. Afirma que a passagem do protestantismo para o catolicismo dá-se em um mesmo *pattern* cultural cristão e ocidental, o que não acontece nas conversões ao budismo. Cita dois tipos básicos de aproximação ao fenômeno da conversão e da pertença religiosa: o primeiro tipo tem origem no século XIX e enfoca os processos místicos, ou seja, o que se passa “no interior” (grifo do autor) do convertido. Um dos pioneiros no campo de estudos da psicologia da religião, William James, priorizava a experiência subjetiva do sagrado. Na definição de James, a conversão é vista como “sentimentos, atos e experiências do indivíduo humano, em sua solidão” (VALLE, 2002, p. 55). O autor cita as contribuições das teorias desenvolvidas na primeira metade do século XX, principalmente o introspeccionismo, a gestalt e a psicanálise, que focalizavam os aspectos perceptivos e psicoafetivos (inconscientes, sobretudo) do processo de conversão. Com o avanço da sociologia e da antropologia, a partir de meados do século XX, os aspectos de natureza psicossocial tornaram-se mais relevantes; essa foi uma resposta a uma tendência psicologizante que predominava nas pesquisas sobre conversão. Há, nas abordagens dessa vertente, uma preocupação com os “aspectos claramente históricos, sociológicos e culturais que influenciam as religiões e incluem alguns mecanismos relacionais, organizacionais e grupais que pesam na adesão inicial e na posterior permanência do convertido em um dado

grupo religioso.” (IBIDEM, p. 57) Ao longo do texto, cita variadas formas de conversão, salientando que a conversão ao budismo tibetano, embora numericamente restrita, é significativa do ponto de vista qualitativo e se insere em um quadro de mudanças do comportamento religioso do brasileiro. Para o estudo do processo de conversão, cita alguns modelos psicossociais, dentre eles o de Lofland e Skovonod, que enfatizam as motivações subjacentes ao processo de conversão e sugerem que os diferentes tipos de motivação – de tipo místico, afetivo, intelectual, dentre outros – sejam cruzados com três níveis de realidade: o da realidade vivida, não passível de ser diretamente alcançável ao pesquisador; o do relato do convertido; e o da análise do pesquisador.

Flavio Epstein (2008), no artigo baseado em sua dissertação de mestrado, identifica os temas da experiência de vida em uma comunidade budista tibetana nos Estados Unidos, descrevendo e expressando seus significados. Para cumprir seu objetivo, utiliza-se do método heurístico descrito por Moustakas, o qual é dividido em diferentes fases: engajamento inicial, imersão no tópico ou questão, incubação, iluminação, explicação e síntese criativa da pesquisa. Ao longo do texto, discorre acerca de cada uma das etapas do método. O próprio pesquisador foi sujeito de sua pesquisa – em uma linguagem própria às pesquisas qualitativas, dizemos que o pesquisador foi participante. De suas experiências, emergiram diferentes temas, os quais discute e problematiza. O método heurístico, de algum modo, tangencia a pesquisa simbólica, pois nela está implicada a experiência do pesquisador e dos participantes, e há uma ênfase nas vivências internas. A validação do método heurístico, “é determinada pela autenticidade do projeto, questão que está intimamente relacionada com a experiência do pesquisador.” (EPSTEIN, 2008, p. 532). O rigor, desse modo, implica uma postura ética do pesquisador com seu objeto de pesquisa. Utilizou, para análise dos resultados, as narrativas registradas em seu diário, bem como as transcrições das fitas cassete que produziu durante sua estada de dezoito meses na referida comunidade budista. Do material colhido, emergiram alguns temas que foram quantificados em uma tabela pelo autor e posteriormente discutidos qualitativamente. Durante o período em que residiu na comunidade, o pesquisador dedicou-se a longas horas de meditação e prática de *kum nye*, ou ioga tibetana; além disso, dedicou-se aos afazeres da comunidade, trabalhou em um restaurante duas vezes por semana e realizou seu mestrado. Destaca sete temas principais: experiências transcendentais, caracterizadas por experiências transpessoais e um aumento na capacidade de manter a atenção focada, podendo ser mais produtivo em suas diversas atividades; preocupações fisiológicas, articuladas inicialmente a uma preocupação com a saúde pelo fato de dormir e comer pouco. Essa

primeira percepção tornou-se uma percepção de uma mudança corporal significativa, pois habituou-se a dormir poucas horas, a comer menos e a ingerir alimentos vegetarianos, o que, em sua percepção, aumentou sua saúde e disposição; questões no trabalho, articuladas a uma percepção inicial de estar sendo explorado na comunidade, além de sentir um incômodo em relação à presença e postura de seus colegas. Com o tempo, foi aprendendo a lidar com suas resistências internas; frustração, articulada à dificuldade de integrar os ensinamentos budistas tibetanos em seu dia a dia; *insight*, articulado a um modo pessoal de estar na comunidade. Dentro desse tema, o autor cita a percepção de que só poderia continuar residindo na comunidade se tivesse uma atividade social fora dela: começou a fazer dança judaica. Sua meditação passou a incluir, de maneira mais consciente, seus limites; criatividade, articulada a uma ampliação da consciência e a uma capacidade de adaptação, por exemplo, pelo fato de aprender a se relacionar com os americanos, vindo de uma outra cultura, e pela conclusão do mestrado em uma comunidade budista; crescimento pessoal, resultado do desenvolvimento da consciência de suas experiências. Na discussão dos resultados, o autor menciona o processo de individuação proposto por Jung, reconhecendo-o em seu processo pessoal vivido na comunidade budista: pôde integrar facetas inconscientes de si mesmo e pôde, em alguns momentos, reconhecer-se como um ser divino, tal como sugere a gnose, em cujos pressupostos Jung se apoiou. Nesse processo meditativo de autoconhecimento, enfrentou o medo da morte.

Nas lutas com meus dragões internos, estabeleci contato com o que há de divino em mim. Foi o começo de um processo de vida que continua se desenrolando. Um dos dragões mais gigantescos que enfrentei foi a consciência da morte, uma boa luta, que me ajudou a jamais me esquecer de minha essência divina e da transitoriedade de qualquer existência. (IBIDEM, p. 536).

Os achados de Epstein (2008) vão de encontro às inquietações que mobilizam a pesquisa que faço e, de algum modo, corroboram minha hipótese de que as práticas budistas podem contribuir ao processo de individuação, não de maneira generalizada, aplicável indiscriminadamente a todas as pessoas, mas quando há a possibilidade de mediação egoica facilitando o processo conduzido pelo *Self*.

Gross (2005) discute o papel relegado às mulheres no contexto histórico budista. A função mais importante no budismo é a de professor de *dharma*, palavra sânscrita transliterada e adaptada que significa, nesse contexto, a totalidade dos ensinamentos legados por Buda. Segundo ela, “uma crítica feminista primária do budismo é que os homens ocupam

todos ou a maioria dos papéis de liderança e de autoridades de ensino.” (GROSS, 2005, p. 2). A autora sugere que, enquanto o budismo for marcado por esse ranço histórico patriarcal, todos serão prejudicados. A autora faz um levantamento dos diferentes posicionamentos feministas em relação a esse tema. Há sugestões de mudanças estruturais nas políticas de liderança de tal maneira que as mulheres sejam treinadas a ocupar esses papéis, mas há também o questionamento da própria noção de hierarquia, na qual está implicada uma relação de poder, através do papel de “detentor(a) do saber”: a própria hierarquia é um fenômeno patriarcal, e algumas feministas sugerem que o problema não está em quem ocupa o lugar do saber/poder, mas na existência de tal lugar. Adiante no texto, a autora discorre acerca da devoção e da lealdade que são estimuladas nos alunos budistas – tanto do zen quanto do tibetano – e do problema do abuso de poder que se tornou visível através de vários escândalos que eclodiram na década de oitenta, e que infelizmente continuam a ocorrer. Segundo ela, há uma demanda crescente por democratização nas instituições budistas. A autora afirma que há limites para a democratização das instituições budistas. As questões pertinentes à vida comunitária, que incluem as administrativas, orçamentárias, logísticas, etc., podem ser tratadas de maneira transparente e igualitária. No entanto, a função de professor de *dharma* não pode ser exercida pelo voto da maioria, pois para essa função é necessário um longo e profundo treinamento – teórico e vivencial – acerca dos pressupostos budistas; além disso, é necessário um discernimento apurado sobre qual assunto abordar, com quem, e de que forma fazê-lo.

Os registros históricos remontam ao domínio masculino. As regras monásticas tornavam praticamente impossível a ascensão de uma mulher ao *status* de professora de *dharma*. Além disso, “regras monásticas de senioridade declaram que todas as monjas são juniores com relação até mesmo ao monge ordenado mais recentemente.” Segundo Gross (2005), esta é a primeira das oito regras a subordinarem monjas aos monges que o Buda histórico exigia que as monjas aceitassem antes de ordená-las. É interessante notar que o budismo, se insere em um contexto de contestação, como veremos, no que tange ao questionamento de gênero, o Buda parece ter se absterido de refutar a ordem vigente.

Também está registrado que quando Prajapati, a primeira monja, sugeriu que a senioridade deveria levar em conta o tempo de ordenação e não seu gênero, o Buda retrucou que, mesmo nas seitas com lideranças fracas³⁵, os homens jamais encararam as mulheres como suas superiores e, portanto, como poderia tal comportamento ocorrer em sua própria *sangha*?³⁶ (IBIDEM, p. 3).

³⁵ Verti *poor leadership* para “lideranças fracas”, e não “lideranças pobres”, para manter o sentido conotativo.

³⁶ Comunidade espiritual.

A autora ressalta, porém, que, do ponto de vista da capacidade espiritual, a distinção de gênero não se colocava, e as monjas tinham o mesmo estilo de vida que os monges no período inicial do advento budista, por volta do século V a.C. Em períodos posteriores, porém, as ordens de monjas budistas desapareceram na Índia e nos lugares nos quais o budismo do período histórico inicial – *Theravada* – disseminou-se. A autora atribui esse fenômeno à subordinação das monjas aos monges e ao fato de as monjas não terem tido condições de sobrevivência material, posto que, por ocuparem um lugar de pouca legitimidade social, não recebiam donativos, o único meio disponível para o sustento da comunidade religiosa. Quanto ao budismo tibetano, historicamente posterior – século II a IV d.C – a autora supõe que, devido à crença disseminada na inferioridade intelectual e espiritual das mulheres, estas não recebiam ensinamentos de filosofia e debate³⁷; também não lhes era dada a oportunidade de aprender a desenhar *mandalas*³⁸ de areia, sob o argumento de que elas não precisariam de tais habilidades, ou não as usariam. A autora sugere que a presença de mulheres professoras, ou *lamas*, no cenário budista é importante, não apenas como fonte de inspiração e, eu diria, identificação, para as mulheres em geral, mas também para contrapor a tendência culturalmente dada de se enxergar o masculino como superior. Por fim, argumenta que, se do ponto de vista da verdade última, ou seja, do vazio, o gênero é irrelevante – e esse é um argumento fundamentado no budismo – do ponto de vista do mundo compartilhado, a militância em prol de uma igualdade de gêneros faz-se necessária.

Signer e Cruz (2008) pesquisou os efeitos psicológicos da experiência de *rigpa* entre praticantes de budismo tibetano. O conceito de *rigpa* remete-nos à investigação acerca dos estados alterados de consciência; esse conceito, no entanto, é definido no budismo tibetano como a própria “natureza da mente”, que é clara e livre de obstruções. (Ver SOGYAL RINPOCHE, 1999) A pesquisadora entrevistou praticantes budistas de ambos os sexos, abrangendo desde jovens até pessoas na terceira idade, e estes revelaram as mais diversas experiências subjetivas baseadas em estados alterados de consciência.

Nina (2006) realizou um estudo etnográfico acerca do budismo tibetano, estudando sua resignificação no contexto pós-diáspora, quando, em função da invasão chinesa a partir da década de cinquenta, um grande número de budistas tibetanos buscou exílio no ocidente. A

³⁷ Os debates compõem a grade curricular nos monastérios. Nessas aulas, os monges aprendem a lógica da argumentação e do desenvolvimento e refutação de ideias, apoiados nos registros escritos de debates feitos por seus predecessores. Além disso, há as sessões de debates nas quais os monges põem em prática o que foi aprendido, tanto no que tange ao tema estudado, quanto à prática mais abrangente, que envolve a consideração da vacuidade e da compaixão na disputa.

³⁸ Ver glossário.

leitura crítica e embasada da autora permite-nos uma aproximação a um campo no qual profundas transformações estão se dando, e no qual não é possível vislumbrarmos respostas definitivas. Ela levanta a questão do risco da perda da tradição oral, caracterizada pela transmissão dos ensinamentos na relação professor-aluno (ou mestre-discípulo), já que centenas de milhares de monges e *lamas* não encontraram condições de sobrevivência, tanto em território tibetano, como no processo de adaptação em outros territórios, com outro clima, outros costumes, outra alimentação, etc. Levanta também a questão da resignificação das relações de poder, já que, com a invasão chinesa, o poder religioso e o poder de estado definitivamente se separaram – Sua Santidade, o *Dalai Lama*, no Tibete anterior à invasão, encarnava as duas funções. Por fim, apresenta disputas no campo do budismo tibetano, nas quais há uma polarização entre a figura de Sua Santidade, o *Dalai Lama* e alguns *lamas* que optaram por não seguir as instruções do primeiro, articuladas ao culto de uma divindade protetora do panteão budista. Não entrarei no terreno dessas discussões, por compreendê-las como o sintoma de questões muito mais amplas cujas causas parecem-me repousar no binômio enraizamento/ desenraizamento, os propósitos e o escopo do budismo, conforme buscaremos discutir com os participantes desta pesquisa.

A dissertação de mestrado defendida no Departamento de Psicologia Experimental do Instituto de Psicologia da USP, de Denise Ieno (2005), buscou uma interlocução entre a psicanálise de Bion e alguns conceitos do budismo tibetano. A autora articulou alguns conceitos e postulações de Bion – psicanalista inglês que teve um contato decisivo com a cultura indiana em sua infância, o que muito influenciou seu pensamento – aos conceitos presentes nas formulações budistas. Em sua discussão, propõe que as *transformações em O*, formuladas por Bion, podem ser acessadas através da meditação, que busca alcançar um “estado de expansão da mente” no qual a experiência de dualidade cede lugar à constatação da “interdependência de todos os fenômenos e da não existência de um “eu” intrínseco e independente”.

Para Bion, a realidade psíquica se revela na experiência supra-sensível (sic) em que se dá o encontro com *O*. Essa idéia (sic) vai ao encontro do conceito da tradição budista de investigação contemplativa da realidade. Na investigação contemplativa, procura-se entrar em contato com a realidade por meio de uma percepção não conceitual. (IENO, 2005, p. 16).

Segundo Bion, o vértice propriamente psicanalítico acontece no registro das *transformações em O*. *Experienciar transformações em O*, segundo ele, significa encontrar-se com a verdade última, incognoscível, passível de ser acessada apenas no registro experiencial, não intelectual – no registro intelectual, temos as transformações em *k*, *knowledge*. Em sua sistematização conceitual, Bion propõe “que o analista se imponha a disciplina positiva de evitar medo e desejo”. Tais postulações referem-se ao resultado do processo meditativo, cuja origem remonta à cultura indiana autóctone. Tal postura (meditativa) do analista cria uma abertura à pessoa que se encontra diante dele, com seu sofrimento e sua demanda, facilitando o encontro dos inconscientes. Não cabe em nosso escopo apresentar a conceituação bioniana, articulando-a aos conceitos com os quais dialogamos, mas não deixa de ser instigante observar um autor no campo da psicanálise que outorga à experiência mística – como ele a denomina – ou meditativa, o *status* de importante via de acesso ao que ele denominou “vértice propriamente psicanalítico”. Segundo Ieno (2005), “o modelo místico é utilizado essencialmente para construir o conceito que Bion chamou de *O*, a realidade última, o vértice psicanalítico propriamente dito.” (IENO, 2005, pp. 11, 12). Vejamos uma narrativa experiencial da autora:

(...) quanto mais eu caminhava na prática do budismo, mais essa experiência iluminava o sentido estritamente psicanalítico em minha prática clínica. Quanto mais me aprofundava na práticas de meditação, mais facilmente me entregava durante as sessões a uma experiência mental despojada e livre que criava uma abertura, um espaço mental diferenciado, em que um encontro de inconscientes começava a acontecer mais espontaneamente. Quanto mais afinada com a atenção meditativa eu estava durante a sessão, mais espontaneamente se construíam as interpretações que guiariam a sessão. Fui percebendo que esse estado de atenção meditativa em que eu me encontrava durante a sessão correspondia ao estado mental que Freud chamou de atenção flutuante. (IBIDEM, p. 16).

O depoimento pessoal da autora vai de encontro a algumas questões que me impulsionaram a investigar o processo de individuação de praticantes budistas tibetanos, especialmente no tocante à possibilidade de se sustentar o paradoxo de estar consigo mesmo em níveis cada vez mais profundos e estar no mundo. A possibilidade engendrada pela atenção plena, ou *mindfulness*, é equiparada pela autora à *atenção flutuante* de Freud. Na *atenção plena*, ou *mindfulness*, as instruções budistas propõem o desenvolvimento de uma qualidade de atenção que percebe, momento a momento, a experiência tal como é, separada das reações emocionais e dos pensamentos condicionados. Curiosamente, Freud propõe uma postura na qual sugere ao analista que “não tente reter nada em especial e acolha tudo com

igual *atenção flutuante*” (FREUD, 1912, Tomo II, p. 1654). O fundador da psicanálise sugere que, na tentativa de “reter” o material trazido pelo analisando, o analista acaba por selecionar o material que se oferece a ele, em detrimento de outros, seguindo suas esperanças e tendências. Nesse processo, segundo ele, há um “falseamento da percepção” e o analista corre o risco de não descobrir nada, a não ser aquilo que já sabe acerca do paciente. Formula a “norma de conduta do médico” da seguinte maneira: o analista “deve evitar toda influência consciente sobre sua faculdade retentiva e abandonar-se por completo a sua *memória inconsciente*” (grifo do autor). Em outros termos: “Deve escutar o sujeito, sem se preocupar se retém ou não suas palavras”. Freud propõe uma qualidade de atenção na qual o analista, tendo consciência de suas tendências pessoais, esperanças e medos, pode evitá-los e dispor-se a uma escuta mais livre dos julgamentos conscientes e mais aberta ao inconsciente, pois é na interação entre o inconsciente do analista e o do analisando que a análise tem seu lugar mais fecundo. (IBIDEM, pp. 1654, 1655) Segundo Epstein (1995), é precisamente a suspensão da faculdade crítica que torna a análise possível. (Ver EPSTEIN, 1995, p. 114). Mark Epstein (1995), um psicanalista que tem buscado uma interlocução entre as técnicas meditativas budistas e o método psicanalítico, também articula o conceito de *atenção plena* ao de *atenção flutuante* proposto por Freud, e associa a imparcialidade proposta por Freud na técnica de *atenção flutuante* à primeira qualidade essencial da *atenção plena*. (EPSTEIN, 1995, pp. 114, 115).

O instituto *Mind and Life*, liderado por cientistas americanos e europeus e por Sua Santidade, o *Dalai Lama*, tem trazido para o campo da ciência, através de seus métodos experimentais, a discussão acerca dos potenciais humanos despertados e desenvolvidos, ao longo da história, por pessoas consideradas “mestres espirituais”. Tais pesquisas têm florescido principalmente nos Estados Unidos, embora seus resultados não sejam conclusivos em função da dificuldade de se “medir” e interpretar as respostas obtidas pelos aparelhos de ressonância magnética. De qualquer maneira, tem sido um campo bastante explorado no intuito de se “comprovar” a eficácia da meditação.

O *site Tibetan Oral History*, que pertence ao *Tibet Oral History Project*, apresenta as histórias de vários tibetanos que testemunharam a ocupação chinesa em seu território e a concomitante expropriação de sua terra de forma violenta. Alguns foram enviados à prisão e aos campos de trabalhos forçados, chegando a permanecer encarcerados por vários anos. O *site* divide as narrativas por temas, como: cultura e história; religião e revolução; invasão chinesa e ocupação; e tradições budistas e opressão. O intuito do *site* é registrar o modo de

vida no Tibete anterior à invasão chinesa, através dos depoimentos dos anciãos que ainda respiraram a atmosfera pacífica de um povo que sequer se preocupava em constituir um exército, tampouco construir prisões. (Ver *DALAI LAMA*, XIV, 1988, pp. 41-49). E também descrever o modo como a cultura tibetana e seu povo estão sendo aviltados pelo uso da força, de tal maneira que a memória da experiência de paz e as marcas profundas da violência não se percam em função da tentativa de se apagar uma identidade cultural. Para exemplificar, recorro a um trecho do depoimento de *Lama Kunga Thartse*, extraída do referido *site* e realizada em junho de 2006. O *lama* nasceu em 1937 e deixou o Tibete em 1959, ano da ocupação chinesa. No trecho selecionado, relata a maneira como os ensinamentos budistas auxiliaram seu pai a sobreviver psiquicamente na prisão na qual passou dezenove anos de sua existência. Discorre acerca de conceitos como impermanência, compaixão e vacuidade³⁹. Também comenta acerca da capacidade de “rir” da vida, quando temos compaixão e sabedoria para lidar com as contingências fenomênicas, sejam elas boas ou ruins.

Entrevistador (E): Qual era a atitude do seu pai em relação aos chineses depois que ele saiu da prisão?

#94: Ele não tinha muita agressão em relação a nada. (...) Algo que ele nunca falou era que os chineses são maus. Ele nunca disse que [eles eram] maus.

E: Ele meditava?

#94: Ele meditava silenciosamente. É por isso que várias pessoas sobreviveram. (...)

E: Ele era fraco?

#94: Nada mal. Ele era muito forte.

E: Após dezenove anos na prisão?

#94: Ele, de fato, dizia que ficou, de algum modo, mais e mais saudável. Um (dos motivos) era a comida simples e muito exercício. Antes, ele ficava como ministro, não havia muito movimento (de corpo) e talvez muita comida engordurada e coisas assim. Então, ele não era tão saudável.

(...)

(...) Meditar realmente ajuda. A compreensão da impermanência ajuda. Muitas pessoas lutam, resistem, e o que elas recebem são tiros.

(...)

Sim, o significado da impermanência é realmente um ensinamento profundo, porque tudo é matéria e componentes; o corpo é matéria e os componentes do corpo juntos. Enquanto houver componente, há também decadência. Nada é permanente em nenhuma situação, no paraíso ou na terra.

E: E por que isso libera?

#94: Se você realmente compreender isso, então você não precisa lutar muito. (...) Lutar, resistir e se apegar. Você não pode se apegar a isso. (...) A sabedoria disso é soltar, relaxar; para lhe dar um pouco de relaxamento na hora da morte. Normalmente a hora da morte é um momento crucial – um momento de nos apegarmos ao ‘eu’, ao nosso corpo físico (...), mas não conseguimos – isso é [como] a natureza é feita. Então relaxar e compreender a natureza da decadência ou a natureza impermanente – vem e vai.

E: Este ensinamento deu grande conforto?

#94: Não exatamente conforto, mas é relaxante, para relaxamento.

³⁹ Ver glossário.

E: E os ensinamentos sobre a compaixão em relação a todos os seres? Como esse ensinamento o afeta quando você vê o que os chineses fizeram ao seu pai? Como você se sente em relação a isso?

#94: Se você realmente e verdadeiramente entende a essência do *dharma* budista, se você entende o vazio ou a impermanência, então você se torna como uma mãe de filhos⁴⁰. Os filhos estão lutando por nenhuma razão, pelo castelo de areia, e você sorri. Você sorri e dá algumas diretrizes. Você entende por que eles estão lutando – para você é gargalhada, para eles é sofrimento. Você dá um pouco de amor (...) O mundo é como uma criança⁴¹. (...) Você tenta ganhar dinheiro, o máximo que puder, e, para conseguir isso, nós apenas lutamos. Nós suamos, sacrificamos nossa energia, e talvez alguém possa chegar lá no topo, e naquele momento, você está acabado, a natureza desiste. (www.tibetoralhistory.org - entrevista número 94, *Lama Kunga Thartse*, pp. 18-22)⁴²

⁴⁰ A metáfora do amor da mãe em relação ao filhos é muito usada no budismo tibetano para criar uma predisposição do praticante budista ao sentimento de compaixão. Nessa analogia, o praticante imagina que todos os seres do universo, de algum modo, relacionaram-se com ele, ora como suas mães ou seus filhos, pois são relacionamentos idealmente mais próximos do que se compreende por ‘amor incondicional’, que é uma das metas a serem desenvolvidas na prática do budismo tibetano.

⁴¹ Aqui, traduzimos *child* por “criança” e não “filho” – duas traduções possíveis. O entrevistado refere-se, nesse contexto, a um outro pressuposto budista, que aborda os seres comuns (presos à ignorância do egoísmo, como veremos), designando-os por seres “infantis”.

⁴² Texto original:

Q: What was your father's attitude towards the Chinese after he got out of prison?

#94: He didn't have too much aggression of anything(...). Something he never talked about [that] the Chinese are bad. He never said [they are] bad.

(...) He did meditate quietly. That's why a lot of people survived. (...)

(...)

Q: Was he very weak?

#94: Not too bad. He was very strong.

Q: After 19 years in prison?

#94: He did say that he got somehow healthier and healthier. One was simple food and a lot of exercise. Before he was staying as a minister, there were not too much movement and maybe a lot of oily food and things like that, so [he was] not so healthy.

(...)

(...) meditating that really helps. Understanding of the impermanence, that helps. A lot of people fight, resist and what they get, is shot. (...)

(...)

#94: Yeah, the meaning of impermanence is really a profound teaching because everything is matter and components; the body is the matter and the component of the body together. As long as there is component, there is also decay. Nothing is permanent in any situation, in heaven or earth.

Q: And why is that liberating?

#94: If you really understand that, then you don't need to fight too much. (...) To fight, to resist and to hold on to it. You cannot hold on to this. (...) The wisdom of that is to release, relax; to give you some relaxation at the time of death. Usually the time of death is a crucial moment—a time to hold on to our self, our physical body (...), but can't do it—that's [how] nature is made. So relax and to understand nature of the decay or the impermanent nature—comes and goes.

Q: That teaching gave great comfort?

#94: Not really comfort, but it is relaxing, for relaxation.

Q: What about the teachings of compassion towards all beings? How does that teaching affect you when you see what the Chinese did to your father? How do you feel about that?

#94: If you really and truly understand the Buddhist essence of *dharma*, if you understand the emptiness or the impermanence, then you become like the mother of children. The children are fighting for no reason, for the sand castle and you smile. You smile and you give some guidelines. You understand what they are fighting for—for you it is laughter, for them it is misery. You give some love (...) The world is like a child. (...) You try to make money and the highest, the biggest money and to do that we just fight. We sweat and sacrifice our energy, and maybe somebody may get there at the top, and by that time you are finished, nature gives up. (www.tibetoralhistory.org - entrevista número 94, *Lama Kunga Thartse*, pp. 18-22)

A possibilidade de rir do sofrimento, não por alienação de si mesmo, mas por compreender a “infantilidade” inerente a qualquer tipo de apego ao “eu” e ao “meu” é uma visão inspiradora em uma sociedade que instiga o “riso” da desgraça alheia, tal como acontece nos programas televisivos que fazem “pegadinhas” ou mesmo veiculam acidentes provocados por pessoas distraídas... O apego ao “eu”, no budismo, é compreendido como origem de todas as formas de violência, e é risível. A compaixão, por sua vez, está intimamente ligada à noção de sabedoria e a combinação dos estados anímicos produzidos por esses dois princípios tem sido uma das fontes, senão a principal, de resistência psíquica do povo tibetano. Uma tal visão de mundo nos é bastante inspiradora, convidando-nos a investigar de que modo a prática budista tem sido assimilada e ressignificada em nossa sociedade complexa, marcada pelas mais variadas formas de violência.

Esta pesquisa debruça-se sobre a experiência de praticantes budistas tibetanos na contemporaneidade. Discutimos com nossos interlocutores acerca do modo como o budismo faz sentido para eles e também buscamos articular a prática budista a que se afiliaram ao seu processo de individuação. Observamos que há poucas pesquisas que discorrem acerca da interlocução entre o budismo e a psicologia, tal como Ieno (2005) o fez. No campo da antropologia, podemos citar Nina (2006), e nas Ciências de Religião, a dissertação de Signer e Cruz (2008), dentre outras, que buscaram dialogar com o budismo a partir de seu campo de estudo. Por outro lado, observamos que alguns autores que têm pesquisado a aplicação das técnicas meditativas no contexto médico são budistas, como Yongey Mingyur Rinpoche (2007) e (2009) e alguns cientistas do *Mind and Life Institute*. Há uma tendência, porém, a desvincular as técnicas meditativas de uma tradição, como o budismo tibetano, e veremos, ao longo desta pesquisa, que a questão da tradição tem sido extensamente discutida dentre seus praticantes, e as perguntas: “O que é uma tradição?” e “O que é, afinal, manter uma tradição?” foram formulações de alguns entrevistados, sobre as quais busquei discutir. Suponho, a partir das observações feitas, que a migração das técnicas meditativas para o contexto da pesquisa científica, especialmente a quantitativa, na área médica, embora constitua um sintoma do desenraizamento do budismo tibetano, parece ser, paradoxalmente, uma tentativa de preservar sua tradição no que tange aos seus aspectos essenciais, intimamente ligados à percepção humana, como veremos.

3 JUNG, NOSSO FIO CONDUTOR

Início do percurso clínico: pensando o humano com Winnicott

Iniciamos este capítulo apresentando alguns conceitos propostos por Jung com os quais dialogaremos ao longo da tese. Não se trata de uma revisão bibliográfica exaustiva dos conceitos junguianos, apenas da introdução a alguns conceitos de tal modo que tenhamos familiaridade com os mesmos e possamos articulá-los aos conceitos budistas e às experiências dos praticantes que colaboraram com esta pesquisa.

Ao iniciar o percurso clínico, elegi os pressupostos do psicanalista D. W. Winnicott para nortear minha prática, o que implicou anos de análise, supervisão, seminários, grupos de estudos, etc. Winnicott, de algum modo, faz-se presente quando equiparo o *aikidô* à brincadeira e, mesmo sem explicitar o conceito, refiro-me à experiência transicional⁴³. As experiências meditativas e numinosas também são experiências transicionais, nas quais a distinção eu-outro não se coloca. Seria, porém, humanamente impraticável, já que estamos sob o jugo do deus *Chronos*, propor uma interlocução entre a psicanálise, a teoria junguiana e os praticantes budistas. Desse modo, delimitamos o escopo desta pesquisa, propondo a teoria de Jung como fio condutor teórico, e justificamos essa escolha abaixo no texto.

Embora a psicanálise em sua vertente mais ortodoxa se mostre mais refratária à possibilidade de interlocução com a cultura oriental, autores como Mark Epstein (1995) e, no Brasil, Denise Ieno (2005), têm buscado um diálogo entre a psicanálise e alguns pressupostos do budismo tibetano. Winnicott propôs um método clínico que nos legou uma compreensão aprofundada do estatuto humano; suas postulações acerca do manejo clínico tornam-no um dos psicanalistas mais atuais no que tange à problemática do ser humano contemporâneo, às voltas com questões narcísicas e identitárias. As concepções de Winnicott enraízam-se em uma consideração matizada acerca da precariedade e da fragilidade da constituição humana, cujo sentido de real ancora-se na possibilidade de recepção generosa de um outro ser humano capaz de cuidar não apenas dos aspectos físicos de um bebê, mas reconhecer sua qualidade pessoal antes mesmo que o bebê possa fazê-lo, pois, como sabemos a partir das teorias psicológicas vigentes, chegamos ao mundo completamente indiscriminados do meio que nos rodeia, e a constituição de um sentido de si mesmo não nos é dada *a priori*, mas é uma

⁴³ Ver WINNICOTT, 1975.

conquista do processo de amadurecimento cujo início é marcado por uma absoluta dependência do meio ambiente, personificado pela figura materna.

Aproximando-me Jung: um encontro saboroso e pleno de potencialidades

Não foi sem surpresa que fui me apropriando do universo junguiano, pois, à medida que aprofundava meu contato com o pensamento de Jung, fui percebendo que muitas das proposições que fiz poderiam ser articuladas às diferentes abordagens orientais com as quais fui tendo contato ao longo da vida: *hatha ioga*, *tai chi chuan*, *aikidô*, e o próprio budismo. Comecei a vislumbrar a possibilidade de alguma articulação entre o campo de estudos da psicologia e aquilo que experimentava como cultura oriental.

Em minha jornada, na qual a interlocução com algumas práticas orientais foi se dando e se aprofundando, de algum modo, percebia uma dificuldade em fazer “pontes” que pudessem unir esse conhecimento à psicanálise. Tentei fazer uma articulação entre a teoria winnicottiana e a ioga quando concluí uma especialização em ioga na Faculdade de Educação Física da Uni FMU, mas faltava um elo de ligação que me permitisse um diálogo menos truncado. Embora o método psicanalítico winnicottiano faça muito sentido no que tange à abordagem de pessoas com questões narcísicas e identitárias, a teoria não avança na discussão do estatuto humano, por não considerar sua dimensão transpessoal, tal como Jung o fez de maneira pioneira e original. Se há um avanço a ser feito nas concepções psicanalíticas, penso que este deva incluir, em primeiro lugar, uma interlocução com a teoria junguiana, ampliando para o diálogo com as concepções meditativas orientais, como Jung o fez, além de ter realizado vários estudos sobre a alquimia e as experiências do alquimista.

O psicanalista Mark Epstein (1995) apresenta-nos a necessidade de um olhar “meditativo” sobre o problema do narcisismo; apoiado na psicanálise, faz uma revisão das concepções vigentes em diferentes épocas. No primeiro período, que se estendeu até a década de cinquenta do século vinte, Freud e seus seguidores preocupavam-se com o desejo e a raiva recalçados e com os instintos de vida e morte. O segundo período dominou os últimos cinquenta anos⁴⁴. Nele, a questão das relações objetais e do narcisismo foram abordadas de maneira predominante e expuseram problemas contemporâneos como vivências de vazio e nulidade, de falta de autenticidade e de alienação. Segundo o autor, a psicanálise foi capaz de

⁴⁴ Em seu livro, cuja edição data de 1995, refere-se aos últimos trinta anos. Atualizamos o período, aproximando-o da data atual.

identificar o narcisismo – que ele associa à concepção budista de ignorância – mas é nas tradições meditativas “que encontramos um método lúcido para trabalharmos diretamente com nossa confusão acerca de nós mesmos.” (EPSTEIN, M., 1995, p. 39).

Epstein (1995) reconhece que as concepções meditativas orientais criaram um método de investigação acerca do estatuto do *eu* que a psicanálise ainda está longe de formular e que, como veremos, Jung chegou a postular – e buscou tratar – ainda nos primórdios da psicanálise, motivo que gerou a ruptura de Freud com ele. Preece (2006) corrobora o posicionamento de Epstein, sugerindo que os métodos meditativos são a maneira mais eficaz de tratar as angústias existenciais cujas raízes são os estados condicionados pela ignorância, dentre eles, o agarramento a um “eu” cuja existência é vazia. Segundo ele, a psicoterapia convencional pode permitir a emergência de um senso de eu mais saudável; porém, mesmo abordando as feridas emocionais, enquanto houver uma tendência enraizada a se agarrar a um “eu” como se ele fosse inerente, ou autoexistente, uma ansiedade básica persistirá. “Essa tendência profundamente arraigada de se agarrar a um senso de identidade só pode ser abordada em um estilo mais contemplativo de terapia.” O problema do “agarramento ao eu”, por ser muito difícil de ser superado, começa a ser tangenciado quando a mente pode permanecer em um estado de consciência mais tranquilo e menos conceitual; então é possível penetrar a ilusão sutil de um “eu inerente” (PREECE, 2006, pp. 41,42). A prática de meditação é, nesse contexto, fundamental para que possa emergir esse sintoma ligado à ignorância humana, pois um estado mental de turbulência e inquietação impede o contato com esse tipo de angústia⁴⁵.

Ao longo do processo de leitura dos textos de Jung, apesar de um necessário distanciamento para apreciá-los, uma admiração crescente foi se dando à medida que fui percebendo que a sua teoria derivou da coragem de encarar a si mesmo de um modo que eu chamaria de meditativo, por contemplar a desconstrução da rigidez do ego e sua abertura a conteúdos que o transcendem.

⁴⁵ Discutiremos os conceitos principais do budismo adiante.

Conceitos com os quais dialogaremos: um recorte da teoria junguiana

Amplificatio

O primeiro conceito que julgo importante apresentar é o de *amplificatio*. Foi sugerido por Jung como um recurso no processo de ampliação da consciência e, nesta pesquisa, consiste de ferramenta fundamental para contemplarmos nosso tema de pesquisa sob facetas distintas. Na amplificação, buscamos uma articulação entre uma questão que nos é apresentada como um sintoma, um sonho, um movimento social, etc., e sua presença no patrimônio cultural que nos foi legado. A amplificação comumente se dá através da narrativa de um mito, um conto, uma história; por meio da apreciação de uma imagem iconográfica, uma pintura, um desenho, uma obra de arte, de tal modo que haja, a um só tempo, uma inserção no mundo humano e a compreensão da singularidade apresentada. Segundo Freitas:

Amplificação (...) consiste justamente em identificar um material cultural associado ao que o paciente relata e ali colocar o foco da consciência. Por mais difícil que seja a questão com que o indivíduo esteja lidando, perceber-se relacionado a um mito, conto ou obra de arte, por exemplo, favorece que ele não se sinta isolado, mas pertencente a uma coletividade, a qual sabe descrever ou representar situações semelhantes e sugerir maneiras de enfrentá-las. (FREITAS, 2009, p. 24)

Esta pesquisa busca uma amplificação no budismo, o qual consideramos um patrimônio cultural, filosófico e religioso; este possui uma proposta de intervenção na psique, por meio dos métodos meditativos. Colocamo-nos a refletir sobre a experiência singular de nossos entrevistados, apoiados nos conceitos da psicologia analítica, os quais nos permitem fazer uma leitura desse fenômeno cultural articulando-o à experiência humana, tanto em sua faceta individual quanto universal. Nesse processo, lançamos mão de interlocutores em outros campos do saber, buscando apreender nosso “objeto” – o processo de individuação de praticantes budistas tibetanos – de maneira mais ampla e aprofundada.

Ego, Self e Individuação

Jung formulou um arcabouço conceitual que concebe a condição humana em um processo contínuo de transformação, que pode ser facilitado ou dificultado em função da possibilidade de diálogo entre o ego e o *Self*⁴⁶. Em sua teoria, o ego é o centro da consciência,

⁴⁶ Em algumas traduções, encontramos “Si-mesmo” para designar “*Self*”. Há também o uso de “*Self*” grafado em minúsculo “*self*” por alguns autores junguianos contemporâneos. Há também o conceito de “*self*” na teoria de D.

enquanto o *Self* é concebido como a totalidade da psique, abarcando tanto os aspectos instintivos do ser humano quanto seu campo de consciência e o inconsciente coletivo, sendo também o centro da totalidade psíquica. O *Self* é sede da identidade objetiva, enquanto o ego é a sede da identidade subjetiva. A *realidade objetiva*, tal como postulou Jung, detém as potencialidades arquetípicas, ou impessoais, que se manifestarão nos indivíduos de acordo com suas predisposições subjetivas; estas, por sua vez, são determinadas por sua biografia, na qual consideramos não apenas os acontecimentos vivenciados pela pessoa, mas o modo como pôde vivê-los, sendo importante a mediação do principal complexo psíquico, o ego, que pode se relacionar com as outras instâncias psíquicas. O ego nos dá uma noção de identidade baseada na possibilidade de nos reconhecermos enquanto uma unidade que é capaz de mediar as diversas instâncias da psique e lidar com as contingências do meio. O ego é constituído ao longo da infância e, desde então, tem a possibilidade de se reestruturar continuamente. Um ego saudável é capaz de manter contato com tais instâncias sem se deixar aniquilar por elas e sem se “fechar”, o que o tornaria impermeável aos processos do inconsciente. Uma outra função do ego, para a qual este conta com o auxílio da *persona*, diz respeito à adaptação, à possibilidade de lidar com a realidade compartilhada, já que a vida se dá sempre inserida num contexto social.

O *Self*, diversamente, representa o centro de uma totalidade mais ampla na qual Jung supõe haver esse centro organizador que direciona o ego rumo a um processo de desenvolvimento da consciência. Esse desenvolvimento, ou ampliação, da consciência implica necessariamente um contato com os conteúdos inconscientes, não apenas pessoais mas também coletivos. Enquanto o ego é o centro da personalidade subjetiva, o *Self* é o centro da identidade objetiva. (Ver EDINGER, 1992)

O *Self*, manifesta-se através de símbolos e está intimamente imbricado no processo que Jung denominou individuação. Nesse processo, *grosso modo*, há um alinhamento entre o *ego*, que representa uma pequena parte da totalidade da psique, e o *Self*, e dá-se uma concomitante ampliação da consciência em função do contato com a dimensão arquetípica representada pelo *Self*. O processo de individuação é facilitado pelo processo onírico, por algum acontecimento, pelos processos meditativos, dentre outras possibilidades. Vejamos como Von Franz articula a individuação à possibilidade de, por um lado, compromisso e, por outro, entrega do ego.

W. Winnicott, o qual possui outra conotação. Optamos por manter a grafia em letra maiúscula para desinar *Self* proposto por Jung, diferenciando-o do *self* proposto por Winnicott.

O *self* pode ser definido como um fator de orientação íntima, diferente da personalidade consciente (...) Mas este aspecto mais rico e mais total da psique aparece, de início, apenas como uma possibilidade inata. Pode emergir de maneira insuficiente ou então desenvolver-se de modo quase completo ao longo da nossa existência; o quanto vai evoluir depende do desejo do ego de ouvir ou não as suas mensagens. (...)

(...)

Mas este aspecto ativo e criador do núcleo psíquico só pode entrar em ação quando o ego se desembaraça de todo projeto determinado e ambicioso em benefício de uma forma de existência mais profunda, mais fundamental. O ego deve ser capaz de ouvir atentamente e de entregar-se, sem qualquer outro propósito ou objetivo, ao impulso interior de crescimento. (VON FRANZ, 1995, pp.160, 161, 162)

Essa “orientação íntima” representada pelo *Self*, nem sempre conduz ao processo de individuação, tal como descrito por Von Franz (1995). Do ponto de vista do ego, a relação com o *Self* nem sempre se dá de maneira tranquila e pacífica; ao contrário, o contato com o *Self* pode ser disruptivo e gerar um rompimento, às vezes irreversível, do ego, o que incapacita o indivíduo a ter contato com a realidade pessoal, a realidade compartilhada e encontrar um sentido que o ancore no mundo, pois sabemos que os riscos implicados no processo de contato com os conteúdos do inconsciente são inúmeros e requerem um ego suficientemente forte para confrontá-los, sem se perder neles, por um lado, e sem recalçá-los, por outro.

Revedo o conceito de ego e enfatizando sua importância crucial no processo de individuação

Marcus West (2008) observa que na teoria junguiana há pouca ênfase em um funcionamento egoico alargado⁴⁷. O autor analisou as 226 referências ao termo “ego” nas Obras Completas de Jung e concluiu que o fundador da psicologia analítica, muitas vezes, refere-se a um funcionamento estreito e superficial do ego, o que não é consistente com a própria definição de ego dada por ele. Segundo West (2008), Jung “toma erradamente essa definição estreita como característica do próprio ego.” (WEST, 2008, p. 368).

A ressalva de West tem o intuito de apontar a importância crucial do funcionamento egoico no processo de individuação. Considera as implicações clínicas que uma concepção errônea – ou estreita – do ego pode gerar no manejo com alguns pacientes, principalmente aqueles cujo funcionamento egoico é deficitário. Cita o autor junguiano Michael Fordham, que, por sua vez, observa que a maioria das pessoas que colaboraram para que Jung

⁴⁷ O termo em inglês utilizado pelo autor é *broad functioning ego*.

desenvolvesse o conceito de *Self* “eram predominantemente esquizóides, tinham depressão leve ou eram pessoas supostamente normais que poderiam ser pensadas como tendo transtornos narcísicos de personalidade.”⁴⁸ (FORDHAM, apud WEST, 2008, p. 371). Se os pacientes de Jung que contribuíram para o desenvolvimento do conceito de *Self* vivenciaram momentos nos quais o funcionamento egoico foi deficitário— como o próprio Jung experienciou — ou mesmo nunca chegaram a constituir um senso de “eu”, isso reitera a necessidade de uma explicitação conceitual que nos permita delimitar melhor o tipo de experiência sobre o qual estamos nos debruçando, quando nos referimos ao processo de sacrifício do ego.

Do meu ponto de vista, o aspecto transcendente do conceito de *Self*, que, alinhado ao ego, conduz à individuação, precisa ser discriminado dos aspectos regressivos que estancam o processo de desenvolvimento. A preocupação de West (2008) vai de encontro à discussão que levantamos neste estudo. O ego possui um papel fundamental no processo de individuação e, antes de haver uma análise acerca dos conteúdos arquetípicos — ou antes de o indivíduo engajar-se em técnicas meditativas de apreensão do “vazio do eu” ou de abertura para dimensões transcendentais — é importante que o indivíduo possa ter tido a experiência de um ego suficientemente estruturado que dê conta de entrar em contato com conteúdos do inconsciente coletivo, reconhecendo-os em seus aspectos pessoais, cujas raízes, no entanto, dizem respeito a toda humanidade.

Segundo Jung, o ego refere-se à *personalidade consciente*, apoiando-se tanto no registro somático quanto psíquico. Segundo West (2008), a principal definição de ego feita por Jung está em sua obra *Aion* (2011), na qual define o ego como um complexo ao qual todos os conteúdos conscientes estão relacionados; é o centro da consciência e é o sujeito de todos os atos pessoais da consciência. (WEST, 2008, p. 369). O ego, segundo Jung, é um complexo — um centro psíquico com propriedades de atração e aglutinação, possuindo também aspectos inconscientes e subliminais. Ao comparar os empregos do termo “ego” por Jung e Freud, West salienta que o conceito de Jung do complexo do ego tem a vantagem de permitir um senso de “eu” alternativo — as sub-personalidades que tomam corpo nos diferentes complexos. (IBIDEM, p. 370). O centro da totalidade psíquica para Jung encontra-se no *Self*, e o ego é apenas o centro da consciência. Isso se dá diferentemente da concepção freudiana, que não concebe um centro da personalidade transcendente ao ego. Segundo West (2008), Jung

⁴⁸ Trecho original e completo: Michael Fordham observes that most of the people in respect to whom Jung developed his concept of the Self were ‘predominantly schizoid, mildly depressed or supposedly normal people’ who ‘might be thought to have narcissistic personality disorders’.

concebia o ego como sendo necessariamente limitado, em comparação à identidade pessoal mais profunda, presente no *Self*.

Jung propõe que, conforme caminha o processo de individuação, desenvolve-se um novo centro da personalidade, fruto da relação entre o ego e o *Self*. West (2008) continua seu artigo salientando que o ego *é* o *locus* das autorrepresentações, onde o “eu” e o “meu” são definidos e mantidos. É o ego que dá conta de integrar autorrepresentações disparatadas de tal modo a nos dar uma noção de identidade e uma noção de continuidade ao que experienciamos no dia a dia. Sedia também nossos sentimentos, humores, qualidades pessoais e a memória autobiográfica. É também através do ego que as experiências numinosas e espirituais – experiências de “não-eu”, advindas do *Self* – ganham um sentido pessoal, prevenindo, como veremos, uma identificação irrealista com os aspectos numinosos.

A preocupação do autor em definir um escopo mais alargado das funções egoicas refere-se ao advento muito comum na atualidade de pacientes com um “senso de eu” muito precário, no qual, muitas vezes predominam experiências de irrealidade, de ausência de substância, ou seja, uma “ausência de integração egoica” (IBIDEM, p. 373). Propõe, amparado pela psicanálise, que o processo de integração egoica dá-se com o desenvolvimento da capacidade de aceitação da ambivalência, fruto da elaboração da posição depressiva. West (2008) aponta que Jung “parece conceber o ego como incapaz de abraçar a dualidade”. A possibilidade de o indivíduo reconhecer-se bom *e* mau, gentil *e* cruel, é o que caracteriza a possibilidade de lidar com a ambivalência, que, por sua vez, é fruto da elaboração da posição depressiva. Segundo o autor, “nós não somos apenas *uma* coisa (grifo do autor), e a nossa identidade egoica alargada reflete isso.” (IBIDEM, p. 374).

Nesse ponto, o autor toma a concepção junguiana de ego em seu funcionamento partiarcial, que é a alusão mais frequente na literatura. A concepção junguiana de ego prevê, sim, que o ego maduro seja capaz de funcionar de maneira a reconhecer as polaridades e não dar primazia a uma delas. Tal reconhecimento implica ser capaz de tolerar a tensão entre elas, buscando que interajam e, se possível, cheguem a uma síntese.

Dialogando com a definição mais usual de ego por Jung como “centro da consciência”, West descreve um funcionamento egoico no qual “grande parte da personalidade não estará disponível à consciência a todo o momento, podendo ser pensada como estando no “subconsciente”.” (IBIDEM, p. 375). Segundo ele, essa definição de “ego que funciona de maneira alargada”, a qual engloba a ambivalência e os aspectos não diretamente disponíveis à consciência, mas que permitem uma autorreferência biográfica, enraizada na memória e em

uma história pessoal na qual as relações afetivas têm lugar, é o que permite ao indivíduo constituir um “senso de estabilidade, segurança e substância, e, quando desenvolvido, permite que o indivíduo saia de estados mentais fragmentados, dependentes e caóticos.” (IBIDEM, p. 375)

A discussão acerca do papel do ego no processo de individuação de praticantes budistas é de suma importância, já que o budismo propõe justamente a “ausência de substância e de independência do ego⁴⁹” como um de seus postulados mais fundamentais. Tal assertiva, segundo o budismo pode ser experienciada através dos métodos meditativos, os quais, conforme tenho observado, podem nos abrir tanto à experiência avançada de individuação, como a dos santos, quanto de loucura. Viver no mundo, podendo narrar e trocar experiências e memórias, e ter condições de desenvolver as potencialidades que nos são disponibilizadas por nossa condição humana requer a mediação de um ego que nos sustente na empreitada de abertura ao não-eu, ao *Self*.

Uma estruturação egoica bem sedimentada permite ao indivíduo ter um senso de identidade que lhe permita conter seus afetos, e ter um lugar em si mesmo para aceitar a ambivalência. O funcionamento egoico também se articula à possibilidade de o indivíduo conviver consigo e com os outros, e aceitar a dependência como inerente à condição humana: dependemos do ar que respiramos, dependemos de nossos familiares, amigos, vizinhos, dependemos do agricultor que semeia nossos alimentos, do padeiro, *ad infinitum*. A constituição da possibilidade de quietude implica ter um lugar em si mesmo onde o sentimento de paz é experimentado, e essa condição também se articula a um funcionamento egoico satisfatório alinhado ao *Self*, quando um novo centro de consciência pode ser experienciado. Segundo Freitas (2009), Jung define *vontade* como quantidade de energia psíquica à disposição do ego; embasa uma postura ética diante de si, do outro e do mundo, pois, “na medida em que pode fazer escolhas, o ego é solicitado a considerar a própria situação, a do outro com quem se relaciona, o contexto em que estão inseridos, e a se responsabilizar por suas decisões.” (FREITAS, 2009, p. 18).

O caminhar gradativo e sempre incompleto rumo a uma independência e a uma autonomia cada vez maior constitui o que Jung designa *indivíduo* e, do meu ponto de vista, não é incompatível, com a *realização meditativa da ausência de substância e de independência do ego*. Essa percepção, ao contrário, parece estar intimamente ligada ao que Jung denomina processo de individuação. Penso ser importante, neste momento, discriminar o

⁴⁹ Discutiremos a noção de eu adiante no texto. Ver também glossário.

termo indivíduo no contexto da teoria junguiana do fenômeno do individualismo, que caracteriza o isolamento do homem, desde a era moderna até os dias atuais. Discutiremos, ao longo deste estudo, que o processo de individuação tende a conduzir o indivíduo a um altruísmo crescente, por implicar uma abertura aos vários outros que nos habitam e constituem. Tal abertura, na saúde, é sempre mediada por um ego capaz de sustentá-la. Refiro-me, aqui, não apenas à presença da dimensão ancestral da humanidade em nós, sintetizada no conceito de arquétipo, mas também àquilo que constitui a nossa história pessoal: a presença de nossos pais, avós, irmãos, amigos, vizinhos; em suma, a comunidade humana concreta que nos constitui e com a qual compartilhamos experiências.

Complexo

O conceito de complexo pode ser definido, *grosso modo*, como uma unidade estrutural básica da psique, sendo um aglomerado de energia que possui um núcleo, um conjunto de associações a ele, e a qualidade de autonomia em relação ao ego. Os complexos podem atuar de modo disruptivo, quando ficam “carregados”; nesses casos, é preciso dissolver defesas ligadas aos complexos, de tal maneira que conflitos subjacentes possam, em alguma medida, ser tornados conscientes e perderem um tanto de sua autonomia em relação à consciência. Embora Jacobi (1990) discorra acerca da “dissolução dos complexos” com a conotação de torná-los conscientes (JACOBI, 1990, pp. 19, 20), retificamos que os complexos, eles mesmos, não podem ser dissolvidos, já que são a própria vida psíquica subjetiva e a “via régia” para o inconsciente, como entendeu Jung, e não os sonhos, conforme sugeriu Freud⁵⁰ (Ver JACOBI, 1990, p. 16). Nesse sentido, nossa vida psíquica depende dos complexos que se articulam à maneira peculiar como recebemos e processamos as informações tanto intrapsíquicas quanto intersubjetivas, e também ao modo como somos afetados, em alguns momentos, por sua autonomia; conforme veremos, “humanizar” o arquétipo tem a ver com a possibilidade de formar complexos.

Os complexos podem manifestar todos os graus de autonomia. Enquanto uns ainda jazem ocultos pacificamente na estrutura geral do inconsciente, mal sendo notados,

⁵⁰ Sigmund Freud elegeu o Complexo de Édipo como o principal regulador da atividade psíquica, sendo esta analisada em função do modo como ele está estruturado e como foi elaborado, ou não, pelo sujeito. Jung, diferentemente, observou que há um número ilimitado de complexos psíquicos que podem ser formados em função das predisposições do indivíduo e de sua história familiar e social, sendo o Complexo de Édipo um deles. Winnicott, em suas formulações dentro do campo da psicanálise, de algum modo se aproxima de Jung, ao propor que o complexo de Édipo não é o fundador do sujeito, cuja emergência é anterior à passagem pelo Complexo de Édipo e está ligada à possibilidade de ser si-mesmo. (Ver CARVALHO, 2001).

outros trabalham como perturbadores reais da “ordem caseira” da psique e outros ainda já abriram caminho para o interior do consciente, mas mesmo ali não se deixam influenciar e permanecem, num maior ou menor grau, como teimosos autocratas.

O complexo do “eu” forma “o centro característico da nossa psique”. Este, porém, é apenas um entre vários complexos. Os outros entram, com maior ou menor frequência, em associação com o complexo do “eu” e, desse modo, se tornam conscientes. No entanto, eles também podem existir por tempo mais longo sem entrar em associação com o “eu”, como que aguardando, no fundo da psique, até que uma constelação adequada os chame à esfera do consciente⁵¹. (JACOBI, 1990, p. 16).

Os complexos são, como pontuou Jung, a via de acesso ao inconsciente, e podem exercer uma influência disruptiva na psique enquanto seu caráter autônomo não puder ser transformado em material minimamente acessível ao ego, de tal maneira que haja uma conscientização de sua presença e de sua influência, recuperando-se a possibilidade de maior autonomia do ego. Tal processo, que vai além da compreensão intelectual, implica o acesso à possibilidade simbólica veiculada por um determinado complexo através do processo de confrontação com o inconsciente (Ver JACOBI, 1990, pp. 24-26).

Inconsciente coletivo e arquétipo

As raízes dos complexos, assim como de todas as produções inconscientes, são, para Jung, arquetípicas, ou seja, embasadas no que o autor postulou como inconsciente coletivo. O conceito de arquétipo é uma importante contribuição à psicologia, permitindo-nos conceber uma abertura presente no ser humano que ultrapassa os limites pessoais e tende a conectá-lo à história de toda a humanidade. Com o auxílio desse conceito, podemos investigar tanto os aspectos criativos quanto destrutivos decorrentes da condição inata de abertura ao inconsciente coletivo.

Quando um complexo enraizado na matéria do inconsciente pessoal parece estar em oposição indissolúvel ao consciente, o seu núcleo, posto a descoberto, pode se revelar um conteúdo do inconsciente coletivo; nesse caso, o homem já não está mais em confronto, por exemplo, com a sua própria mãe, mas com o arquétipo “materno”, isto é, não mais com o problema único e pessoal da realidade concreta da sua mãe, mas com o problema humano geral e, por isso, impessoal, do conflito de cada ser humano dentro de si mesmo. (...)

Portanto, um complexo que permanece no inconsciente coletivo como “ponto de nó” maior ou menor, sem ser aumentado ou sufocado pelo excesso de material pessoal, já não é mais prejudicial, mas até fecundo em certo grau por ser a célula doadora de energia, de que flui agora toda a vida psíquica futura. Todavia, quando ele está carregado além da medida e se torna autônomo, irrompendo na esfera consciente, pode aparecer então com todas as formas variantes de neuroses e psicoses. (...) (JACOBI, 1990, p. 33).

⁵¹ O complexo do ‘eu’ refere-se ao ego.

Diferentemente do inconsciente pessoal, que guarda memórias latentes pessoais e conteúdos recalçados⁵², o inconsciente coletivo armazena conteúdos que dizem respeito à humanidade como um todo, em diferentes culturas e momentos históricos. Seus conteúdos expressam-se nos mitos, ritos, religiões e histórias que atravessam gerações e se repetem em diferentes culturas, muitas vezes, separadas do ponto de vista geográfico e histórico.

(...) Temos que distinguir o inconsciente *pessoal* do inconsciente *impessoal ou suprapessoal*. Chamamos este último de inconsciente *coletivo*, porque é desligado do inconsciente pessoal e por ser totalmente universal; e também porque seus conteúdos podem ser encontrados em toda parte, o que obviamente não é o caso dos conteúdos pessoais. O inconsciente pessoal contém lembranças perdidas, reprimidas (...), evocações dolorosas, percepções que, por assim dizer, não ultrapassaram o limiar da consciência (subliminais) (...) (JUNG, 2008, vol. 7/1, par. 103, p. 58).

Em outro momento, neste mesmo volume de suas obras completas, Jung afirma:

(...) o inconsciente parece conter outras coisas além das aquisições e elementos pessoais. (...) surge do inconsciente de uma pessoa civilizada uma imagem divina autêntica e primitiva, produzindo um efeito vivo que poderia dar o que pensar a um psicólogo da religião. Nessa imagem nada há que poderia ser considerado “pessoal”; trata-se de uma imagem totalmente coletiva, cuja existência étnica há muito é conhecida. Trata-se de uma imagem histórica que se propagou universalmente e irrompe de novo na existência através de uma função psíquica natural. (...) Diante destes fatos devemos afirmar que o inconsciente contém, não só componentes de ordem pessoal, mas também impessoal, coletiva, sob a forma de categorias herdadas ou arquétipos. (JUNG, 2007, vol. 7\2, par 218, 219, 220, pp. 11, 12, 13).

A hipótese, formulada por Jung, acerca da existência de um inconsciente inato, contendo o arcabouço de imagens primordiais, ou arquétipos, que se manifestam através das formações culturais, atravessando o tempo e o espaço, é, muitas vezes, criticada pelo fato de, nessa formulação, a consideração histórica parecer ser supostamente abolida. Embora Jung não tenha se detido, em sua obra, em uma explicitação minuciosa que dialogasse com o campo da história, empregou o conceito de arquétipo sempre articulado à experiência humana, às diversas culturas nas quais se manifesta. Atualmente, tendemos a apresentar o conceito de arquétipo como potencialidades inatas, disponíveis ao ser humano para serem atualizadas em função de sua história pessoal e familiar, da cultura na qual está inserido e do

⁵² A palavra *Verdrangung* tem sido traduzida por recalque pela psicanálise na atualidade. Essa mesma palavra, no contexto da tradução obra junguiana, corresponde ao termo repressão, como veremos adiante. (Ver Freitas, 2009, p. 16)

tempo histórico no qual vive, como Jung assim o fez, com o diferencial de que, na atualidade nossa atenção para não recairmos em abstrações é redobrada, pois considerar o ser humano para além de sua materialidade histórica seria privá-lo daquilo mesmo que o constitui: seu ser no mundo, posto que fora da civilização não há homem.

Os arquétipos referem-se aos conteúdos do inconsciente coletivo e apresentam-se como as imagens primordiais que o povoam, não como conteúdos já prontos, definidos, mas como potencialidades que se atualizam e se transformam na medida em que se revelam em uma cultura ou em um indivíduo. A capacidade de produzir símbolos, cuja raiz é arquetípica, sendo inata, pode desenvolver-se no ser humano, assim como sua capacidade de articulação verbal, sua capacidade de andar sobre dois pés, sua capacidade de pensar, etc. Desse modo, podemos identificar os mesmos motivos míticos e religiosos em diferentes culturas; isso se dá em função da prontidão inata para produzir imagens e símbolos a partir do contato com o inconsciente coletivo, e caracteriza um processo dinâmico, em contínua transformação, sem negar a historicidade da condição humana. Vejamos como Jacobi (1990) sintetiza o conceito de arquétipo.

Queremos, por isso, enfatizar de modo todo especial que os arquétipos não são idéias herdadas, mas a *possibilidade herdada de idéias*. (...). São as vias, as prontidões, os leitos pelos quais a água da vida se metera profundamente, formando aquela rede psíquica e os seu “pontos de nós” (...). Precisamos admitir que eles são os ordenadores ocultos das idéias, o “modelo originário” em que se baseia a ordem invisível da psique consciente e cuja força indomável mantém os conteúdos que caem no inconsciente, durante a roda eterna dos milênios, com vida. (...)

(...)

O arquétipo é em si um fator impercebível [*sic*], uma disposição que, em dado momento do desenvolvimento do espírito humano começa a atuar, coordenando o material do consciente em determinadas figuras. (JACOBI, 1990, pp. 54, 55)

Considerando que os arquétipos exercem influência na vida dos indivíduos independentemente do grau de consciência que se possa ter deles, Jung sugeriu que, após a análise dos conteúdos pessoais ter sido realizada, seria aconselhável a investigação dos conteúdos transpessoais do inconsciente coletivo, “onde jazem adormecidas as imagens humanas universais e originárias” (JUNG, 1971\2008, p. 57), denominadas arquétipos, de modo a ampliar o campo de consciência da pessoa acerca de suas inclinações, tendências, motivações, pois, apenas através do diálogo do ego com tais conteúdos, poderíamos supor um indivíduo psiquicamente saudável.

O arquétipo do *Self* e a revisão contemporânea: uma pincelada em um quadro incompleto

Alguns analistas junguianos têm promovido uma revisão do termo arquétipo, no intuito de esvaziá-lo de alguma eventual conotação “essencialista” muitas vezes encontrada nos escritos de Jung. Colman (2008), apoiado em outros autores junguianos, apresenta o conceito de arquétipo como “fenômenos emergentes de sistemas que se auto-organizam”. O autor sugere que a hipótese arquetípica de Jung “deriva de uma crença reducionista no fato de que a vida psíquica é dirigida pela ação de forças fundamentais escondidas”. Argumenta que Jung assume, em sua definição de arquétipo, um posicionamento essencialista que concebe o arquétipo como pré-existente. O autor sugere que “o arquétipo do *self* emerge do padrão do imaginário simbólico que o representa. As imagens “criam” o arquétipo como uma ordem mais alta de representação simbólica, ao invés de ser produzido “por” ele”. (COLMAN, W., 2008, p. 354). Cita um exemplo clínico de Fordham, que observou o desenvolvimento da capacidade do uso de símbolos verbais em uma criança de um ano de idade. A criança em questão desenhava repetidamente círculos até o instante em que chegou à formulação da palavra “eu”; nesse momento, o desenho de círculos cessou. (FORDHAM, 1947 apud, COLMAN, 2008, P. 354). Colman complementa que “a palavra “eu” é um símbolo de uma ordem mais alta que organiza a representação de fronteira com um espaço interno da criança, uma imagem fundamental de se ter um *self*.” (COLMAN, 2008, p. 354).

Colman e outros autores junguianos têm buscado uma interlocução entre a psicologia analítica e a psicanálise, principalmente através do diálogo com Winnicott. Esses autores sustentam a importância do meio ambiente na formação do *self* – a experiência de si-mesmo que banha a vida de sentido. Seguindo esse raciocínio, Colman (2008) sugere que “o senso de *self* não pode emergir em um vácuo e, portanto, não pode ser “produzido” por um arquétipo que seja, de algum modo, responsável por ele” (IBIDEM, p. 353).

Há uma tendência entre os autores junguianos a rediscutir o estatuto do conceito de arquétipo central, ou *Self*, adotando o uso do minúsculo para designar o termo, tal como é grafado na psicanálise de Winnicott. Vale lembrar que Jung grafou o termo *Self* em letra maiúscula porque em alemão os substantivos são grafados em letra maiúscula. Stein (2008) sugere que o termo *Self* não seja grafado em letra maiúscula (STEIN, 2008, pp. 305, 306), pois “teme que o conceito de *Self* seja confundido com divindade” (IBIDEM, p. 305). Ressalta que, embora haja apenas um *Self*, trata-se de um conceito paradoxal, pois é, a um só tempo, pessoal e impessoal, individual e universal. Do meu ponto de vista, tanto o conceito de

arquétipo originalmente proposto por Jung como o conceito de *Self* dele derivado são construções teóricas que nos permitem compreender fenômenos que, de algum modo, requerem alguma abstração, não por serem, eles mesmos fenômenos abstratos, mas por serem mais dificilmente apreensíveis através do registro verbal-conceitual, dado o seu caráter paradoxal.

O *self* para Winnicott, como sentido de si-mesmo, caracterizado pela integração psicossomática que se dá na interação com o meio ambiente, não pode ser “produzido” aprioristicamente: ele se dá no encontro com a generosidade e o devotamento de alguém capaz de responder instintiva e intuitivamente às necessidades de um ser humano singular, mesmo que, em sua precariedade originária, o bebê não possua qualquer possibilidade de ser reconhecer enquanto tal, ou seja, como um ser humano único e irreprodutível. O *self* na conceituação winnicottiana não possui qualquer substancialidade⁵³; trata-se da tendência integradora que acontece no registro experiencial. Essa tendência inata ao amadurecimento será atualizada, ou não, em função das condições ambientais propícias para que esse desenvolvimento se dê (Ver WINNICOTT, 1983 e WINNICOTT, 2000).

O significado central e mais geral do termo si-mesmo refere-se ao estatuto unitário alcançado pelo indivíduo no estágio em que, se pudesse falar, o bebê diria “Eu sou”. Se tomarmos o termo nesse sentido, o si-mesmo é o resultado de uma série de conquistas do processo de integração (amadurecimento) e só se estabelece de um modo mais consistente no estágio mencionado. (Dias, 1998, pp. 85, 86).

O *Self* para Jung é um sentido de si-mesmo que abarca os aspectos instintivos, abrindo-se também à transcendência, a um outro que jamais será conhecido em sua totalidade, mas que, no processo de individuação, passa a ser reconhecido como o fundamento da existência. Penso que, embora esses dois posicionamentos não sejam excludentes, e que, como afirmou Stein, haja apenas um *Self*, parece haver duas modalidades de experiência com diferentes níveis de profundidade, nos quais, em termos gerais, não apenas o sentimento de “estar vivo” psicossomaticamente é contemplado, tal como Winnicott postulou, mas também, e principalmente, a presença do intangível em nós pode ser abordada e elaborada; e o conceito de *Self* em Jung busca dar conta também desse tipo de experiência; nesse sentido, como afirma Stein (2008), é um conceito paradoxal.

⁵³ Ver Dias, 1998, p. 67.

Jack Kornfield (2007) aborda essas experiências de *Self*, pontuando a passagem de um modo de ser habitual, “semelhante a um sonho” para o estado desperto no qual a vida adquire uma dimensão eterna e sagrada.

Todas as tradições espirituais têm histórias daqueles que despertaram de seu estado habitual, semelhante a um sonho, para uma maneira sagrada de ser. Através da iniciação, da purificação, da prece ou da entrega total à dança da vida, conheceram o que é sempre presente e sagrado.

O fundador do Zen japonês, Dogen, explicou:

“A verdadeira natureza da mente é liberdade absoluta. Milhares de milhares de alunos que praticam a meditação já atingiram essa compreensão. Não duvide das possibilidades por causa da simplicidade do método”. (...)

Há uma parte de nós que conhece a eternidade assim como sabemos o nosso nome. Ela pode estar esquecida ou encoberta, mas está ali. (...) Para meu professor Ajahn Chah, esse centro interior é “Aquele que Sabe”.

Os praticantes espirituais que entrevistei descobriram esse centro em si mesmos. (...) Não conseguimos entender o que não dá para dizer em palavras e que, portanto, não se encaixa em nossa visão do que é real. (...) quando tropeçamos em algo assim somos pegos de surpresa e ficamos assustados. Nos mapas, os antigos cartógrafos escreviam nos locais desconhecidos: “Aqui há dragões”. (KORNFIELD, 2007, p. 67).

KORNFIELD (2007) busca problematizar em sua obra experiências não passíveis de serem conceituadas, experiências que designamos por “transcendentes” por nos abirrem a uma dimensão sagrada, não passível de ser limitada pela experiência tridimensional; são experiências de “liberdade absoluta”. Dão-se no aqui-agora do corpo e da experiência e não em um lugar além da própria subjetividade que a experimenta. Na conceituação junguiana, esse tipo de experiência é referido como experiência de *Self*; este se alinha a um ego capaz de lhe conferir um significado. Santa Teresa Dávila refere-se a esse lugar de liberdade e profundo prazer sendo deflagrado pela oração, que “abre a porta” para o encontro com Deus. Ao nos depararmos com o relato de suas experiências místicas, é possível contemplar o estado meditativo com o qual a santa desvelou o que chama de “Verdade” e que é descrito de maneira semelhante por meditadores das mais variadas tradições. As realizações meditativas podem ser designadas por nomes diferentes, mas parecem referir-se a um mesmo tipo de experiência. No budismo, por exemplo, diz-se que não há um fenômeno sequer que possa ser visto da mesma maneira por duas pessoas distintas; o único fenômeno passível de ser apreendido igualmente por duas pessoas distintas é o vazio, que só pode ser apreendido através dos métodos meditativos. Na percepção *direta* da vacuidade em meditação está implicada uma objetividade na qual o ponto de vista do ego – a subjetividade – perde o

sentido... Diz-se também que, da vacuidade, todos os fenômenos são gerados. Trata-se da “verdade” budista. Vejamos a descrição da “verdade” de Santa Teresa.

A única porta por onde tantas graças a mim chegaram foi a oração. Se a porta estivesse fechada, eu não saberia de que outra maneira as receberia. Quando Deus quiser entrar numa alma para ali se deleitar e preenchê-la de bens, essa é a única possibilidade, pois Ele a quer sozinha, pura e ansiosa por recebê-lo.

(...)

A verdade que se dignou revelar-se à minha alma é a Verdade por essência, sem princípio e sem fim. Dela dependem todas as demais verdades, da mesma forma que nascem deste Amor todos os demais amores e, desta Grandeza, todas as demais grandezas se expandem. (Teresa d'Ávila, Santa, 2007, pp. 59, 70).

O tipo de experiência relatado pela santa costuma ser designado na psicologia analítica por experiência de *Self*, conceito que, de algum modo, busca dar conta das assim chamadas “experiências transcendentais”. No intuito de diferenciar o conceito de *self* proposto por Winnicott daquele criado por Jung, prefiro manter as duas grafias. Saliento, porém, que não defendo uma perspectiva “essencialista” no sentido de conceber o arquétipo como pré-existente à experiência, determinando, ou produzindo a realidade fenomênica; se ele é anterior à experiência, tal como formulam as abordagens teístas, ou criado por ela, tal como sugerem algumas abordagens ateístas, como o budismo, não cabe a nós discutirmos nesta pesquisa.

Símbolo

O conceito de símbolo proposto por Jung busca dar conta de abarcar, a um só tempo, os aspectos transcendentais e imanentes da condição humana. O símbolo possui historicidade e raízes arquetípicas, historicidade e numinosidade. Segundo Jacobi (1990), quando o arquétipo aparece no aqui e agora do espaço e do tempo, podendo, de algum modo, ser percebido pela consciência, falamos de um símbolo. (JACOBI, 1990, p. 72). Sendo o arquétipo inapreensível, o símbolo é sua manifestação no mundo compartilhado. O símbolo, na definição estrita de Jung, expressa o inefável da alma humana, revelando, a partir de uma singularidade pessoal ou cultural, aspectos universais e transcendentais. Segundo Jacobi (1990), “quanto mais universal for a camada da alma de onde brota o símbolo, mais forte se expressará nele o próprio mundo.” (JACOBI, 1990, p. 78) O símbolo possui, então, esse caráter aberto e paradoxal que nos reconduz ao universal, o qual, por sua vez, torna-se corporificado, encarnado, e nos remete ao registro experiencial; tem uma função mobilizadora e transformadora da consciência, que costuma lhe atribuir um sentido.

Já o signo é uma abstração que designa ou representa um determinado fenômeno. E em relação ao símbolo, quando este se esvazia de sentido, torna-se um signo. De modo inverso, um signo pode vir a ser experienciado como símbolo, *tornando-se* um símbolo banhado de sentido. A abordagem de Jung, estando calcada no registro experiencial, impede-nos de fazer referência ao símbolo como algo estanque e independente daquele que o apreende.

Na maioria dos escritos sobre o símbolo, este é entendido, antes de tudo, como um “signo”, uma espécie de abstração, uma designação de livre escolha, que, pela convenção social ou o consenso humano, é ligado ao designado, como, por exemplo, os signos verbais ou matemáticos. (JACOBI, 1990, p. 77)

(...)

O símbolo não é nenhuma alegoria nem signo, mas a imagem de um conteúdo transcendente de consciência, em sua maior parte. (...)

É verdade que os símbolos podem “degenerar” em signos, assim como, em certas circunstâncias, estes possam ser compreendidos como símbolos, o que depende do contexto em que estão ou também do ponto de vista do homem que os encontra. (IBIDEM, p. 80).

Um símbolo vivo é, para mim, a imagem de Nossa Senhora da Luz, na Igreja do Mosteiro da Luz; essa imagem gera-me profunda reverência e comoção. Encontra-se no tempo presente, delimitado por um espaço sagrado no qual pessoas de diferentes cantos da cidade vêm fazer suas orações. Algumas, como eu, dão uma passada na igreja antes ou após a visita ao Museu de Arte Sacra, localizado no mesmo terreno da Igreja do Mosteiro da Luz. Tinha ido lá, certa tarde, apreciar as obras do acervo do museu e também assistir a uma exposição itinerante de presépios de vários países, no Natal de 2010. A estátua sobre o altar central da igreja transporta-nos para uma dimensão na qual o único sentimento eternamente presente parece ser o de amor: um amor que parece não estar delimitado pelo tempo cronológico; sempre esteve lá, esperando para nos abraçar; um amor que nos aceita como somos, no qual não cabe qualquer noção de culpa ou pecado. Essa foi a experiência que tive diante dessa imagem; interessante notar que, ao mesmo tempo em que reconheci ter vindo daquele símbolo o sentimento de transbordamento de amor: um amor sem dono, sem um “eu” que pudesse agarrá-lo, prendê-lo, reclamá-lo para si, reconhecia-o em mim, como sendo constitutivo de minha natureza mais profunda. E, apoiada na teoria que Jung construiu, penso ter sido essa uma experiência de *Self*, compartilhada por milhares de pessoas ao longo da história, presente também na contemporaneidade.

Jung, ao longo de suas observações, foi percebendo que algumas imagens repetiam-se em diferentes culturas, contendo símbolos que eram capazes de conduzir uma pessoa a um

processo de cura ou ao mais terrível quadro de loucura. Tais imagens podiam ser observadas nos sonhos, na imaginação, nos desenhos, nas produções artísticas, nas experiências religiosas e nos sintomas do homem contemporâneo e se apresentavam com o mesmo caráter simbólico em civilizações remotas, com algumas distinções determinadas pela distância no tempo, no espaço e pela própria cultura em questão. Desse modo, o arquétipo da Grande Mãe aparece nas figuras simbólicas de Nossa Senhora, de Iemanjá, de Tara⁵⁴, dentre outras; e sua simbologia pode remeter aqueles cuja propensão psicológica os torna receptivos a essas imagens, à experiência numinosa de graça, redenção, nutrição, criação, como também pavor, destrutividade, aniquilação, para citar alguns exemplos. É no símbolo, segundo Jung, que a faceta numinosa da experiência se manifesta. E através dele diferentes culturas irão expressar os aspectos transcendentais da experiência numinosa a partir de sua singularidade datada e localizada.

Observamos que, apesar de estarmos imersos em uma cultura que tem buscado erradicar as explicações míticas, o pensamento imagético ou analógico, elegendo as explicações científicas como maneira privilegiada e hegemônica de compreender e interpretar o mundo, o homem contemporâneo continua a produzir símbolos⁵⁵ que o ligam intuitivamente ao cabedal mais amplo de toda a humanidade, aproximando-o das civilizações antigas nas quais o contato com o aspecto suprapessoal não era encarado como uma ameaça; ao contrário, fazia parte do cotidiano das pessoas dialogar com os espíritos da natureza e conceber a divindade presente no cotidiano. Tal abertura à possibilidade de contato com o inconsciente coletivo, presente nas civilizações pouco desenvolvidas do ponto de vista tecnológico, possibilitava, não apenas o enfrentamento do medo das forças incontroláveis da natureza mas, principalmente, o enfrentamento do medo das forças incontroláveis presentes em cada ser humano, que abriga elementos que, por sua natureza impessoal e universal, são sempre ameaçadores à constituição egoica, pessoal. Jung, ao conceituar acerca do sofrimento do homem contemporâneo, aponta que psiquicamente somos tão primitivos quanto o homem “primitivo”⁵⁶ e que, diferentemente deste último, não encontramos em nossa civilização

⁵⁴ Divindade do panteão budista tibetano.

⁵⁵ A capacidade humana de criar símbolos chama-se *função transcendente* na terminologia junguiana.

⁵⁶ O pouco ou nenhum avanço do ponto de vista tecnológico e material não nos permite considerar uma determinada civilização primitiva. Tal termo precisou ser relativizado pelos pensadores das áreas da antropologia, ciências sociais e psicologia, dentre outras, não apenas em função da carga preconceituosa que nos coloca do lado “avançado” da civilização, mas principalmente pela consideração do conceito de primitivismo, pois a capacidade das civilizações “avançadas” de produzirem guerras e destruição em massa cada vez mais sofisticadas faz-nos considerar seu caráter ‘primitivo’ do ponto de vista psicológico, na medida em que a destrutividade própria das fases muito iniciais do desenvolvimento não considera o outro em sua alteridade.

avançada do ponto de vista tecnológico recursos tão eficazes para lidar com os conteúdos de nossa psique quanto o homem “primitivo” ensejava.

Seu país (dos povos primitivos) é ao mesmo tempo uma topografia de seu inconsciente. Naquela árvore imponente mora o deus do trovão, naquela fonte mora “a velha”, naquele bosque está sepultado o lendário rei, (...) aquele monte de pedras é habitado pelos espíritos dos ancestrais e as mulheres precisam recitar depressa uma fórmula mágica para não engravidar, pois o espírito de um ancestral poderia facilmente penetrar em seu ventre. Todo tipo de figuras e sinais marcam esses lugares e um temor reverencial circunda o ambiente. É assim que o homem primitivo vive em sua terra e ao mesmo tempo no país de seu inconsciente. Em toda parte seu inconsciente lhe vem ao encontro, vivo e real. Como é diferente a relação que temos com a terra em que vivemos! Sensações totalmente estranhas a nós acompanham o homem primitivo a cada passo. O que lhe diz o grito do pássaro? Ou o que significa aquela antiga árvore? Todo esse mundo de sentimentos não está ao nosso alcance e é substituído por uma pálida satisfação estética. Todavia, o mundo sentimental dos primitivos não está totalmente perdido para nós. Continua vivo no inconsciente. Quanto mais nos afastamos dele através de nosso esclarecimento e de nossa superioridade racional, mais ele recuará, mas tornar-se-á tanto mais potente com tudo aquilo que cai nele, tudo que é recusado ou excluído por nosso racionalismo unilateral. Mas essa parcela perdida da natureza se vingará em nós retornando sob forma distorcida ou deformada (...) (JUNG, 2000, p. 30)

(...) A maior parte (do psiquismo) é constituída por um fato inconsciente que ali se encontra como um granito, rígido, pesado, impenetrável e irremovível e que, por possuir leis desconhecidas, pode avassalar-nos a todo momento. As gigantescas catástrofes que nos ameaçam não são, de modo algum, acontecimentos elementares de natureza física ou biológica, mas acontecimentos psíquicos. As guerras e revoluções que nos ameaçam com tanta violência nada mais são do que epidemias psíquicas. (...) Em lugar dos animais ferozes, dos terremotos e grandes inundações, o homem hoje se vê exposto às suas forças psíquicas elementares. O psíquico é um poder imensamente maior do que todas as demais forças terrestres. O Iluminismo, ao expulsar os deuses da natureza e das instituições humanas, não atentou àquele deus do terror que habita em toda alma humana. Ante o imenso poder do psíquico, é sempre oportuno o temor de deus. (JUNG, 1990, p. 57).

No trecho acima, Jung observa que à medida que caminhamos para um avanço tecnológico que busca subjugar a natureza e objetivar todos os fenômenos, explicando-os à exaustão na tentativa de controlá-los e reduzi-los ao domínio quantificável, tornamo-nos indiferenciados da natureza e regredimos à esfera do mito. Na medida em que elegemos o “mito da ciência” como um projeto de dominação do mundo, tornamo-nos escravos de nosso próprio inconsciente que, como medida compensatória, produz os mais variados sintomas, dentre eles o fenômeno da violência disseminada nas várias instâncias da vida pública e privada.

Considerando o contexto no qual o texto foi escrito, ou seja, no período que compreendeu as duas grandes guerras, Jung analisa, não sem perplexidade, os efeitos que um esforço civilizatório que desconsiderou a necessidade de contato com o inconsciente coletivo

pôde acarretar em termos de destruição em massa. Passados mais de meio século, nossa civilização continua a produzir guerras cada vez mais requintadas do ponto de vista tecnológico e nós temos sido capazes de testemunhar a destruição em massa de seres humanos como se assistíssemos a um espetáculo – lembremos da recente guerra no Iraque, fabricada por G. W. Bush, televisada em rede mundial⁵⁷. O esforço asséptico para eliminar o mistério, o imponderável, tem nos tornado cada vez mais frios e incapacitados de estabelecer um contato, não apenas com nossa própria subjetividade, mas também com o outro, sua existência, seu sofrimento, suas alegrias.

Os estudiosos da Escola de Frankfurt, um grupo de intelectuais que se formou no período das duas guerras mundiais, analisam o processo de degradação que temos testemunhado de uma perspectiva histórica e filosófica.

Marcuse chama a atenção para o fato de a palavra ter deslizado do campo sensorial, corporal, para o terreno da estética e da filosofia da arte. Sensação, sensualidade e sensibilidade foram tornadas antagônicas pela civilização repressiva, foram preteridas na hipertrofia da racionalidade analítica, pragmática e calculadora, vale dizer, matematizante. Malgrado os desenvolvimentos técnicos e científicos, há uma regressão da sociedade, o que se atesta pelas periódicas recaídas na barbárie, no auge da civilização – os fascismos, os nazismos, o totalitarismo. (MATOS, 1993, p. 62).

(...) Com a nítida separação da ciência e da poesia, a divisão do trabalho já efetuada com sua ajuda estende-se à linguagem. É enquanto signo que a palavra chega à ciência. Enquanto som, enquanto imagem, enquanto palavra propriamente dita, ela se vê dividida entre as diferentes artes, sem jamais deixar-se reconstituir através de sua adição, através da sinestesia ou da arte total. Enquanto signo, a linguagem deve resignar-se ao cálculo (...) (HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 31).

Da perspectiva junguiana, reconhecemos nesse processo um afastamento cada vez mais dramático do contato com o inconsciente, que é a matriz de toda a vida psíquica.

Dando continuidade à ampliação acerca da reflexão de nosso momento histórico, articulada à problemática do homem contemporâneo, observamos que em nossa civilização cindida, apartada da força transformadora e, ao mesmo tempo, terrível, do inconsciente, surgem os mais variados sintomas como fundamentalismos, terrorismos, assassinatos em série, além de todas as formas de preconceito, tanto explícitas quanto subliminares, a

⁵⁷ A Guerra do Iraque, também conhecida como Segunda Guerra do Golfo teve duração de aproximadamente sete anos (2003-2010). A alegação para a deflagração da guerra pelo ex-presidente americano George W. Bush, e pelo ex-primeiro-ministro britânico Tony Blair, principais aliados na guerra, foi que o Iraque estaria desenvolvendo armas de destruição em massa, ameaçando a segurança mundial. “Para justificar a guerra, alguns responsáveis norte-americanos referiram também que havia indicações de que existia uma ligação entre Saddam Hussein e a Al Qaeda. Apesar disso não foram encontradas provas de nenhuma ligação substancial à Al-Qaeda.” (Ver http://pt.wikipedia.org/wiki/Guerra_do_Iraque).

determinar as relações assemelhadas a transações comerciais, sob o pretexto de que é a pura racionalidade que nos move. Também observamos, ao nível individual, a emergência dos estados depressivos articulados ao fenômeno do isolamento, característico de uma sociedade que dissemina os mais diversos meios de comunicação, sem, no entanto, oferecer aos seus membros a possibilidade do encontro humano desinteressado.

A teoria junguiana busca contemplar a condição humana em sua capacidade de reflexão e perplexidade diante do imponderável em si. O *indivíduo*, ou seja, aquele que deu importantes passos no processo que Jung denominou *individuação*, tem sua consciência ampliada à medida que se abre aos conteúdos do inconsciente coletivo, sendo capaz de sustentar tal abertura através da mediação de um ego forte o suficiente para não se deixar “engolir” pelo inconsciente e, ao mesmo tempo, permeável o bastante para “escutar” o chamado de algo a um só tempo absolutamente estranho e familiar: o *Self*, e com ele pôr-se a dialogar.

Inflação e alienação de ego

As imagens arquetípicas possuem uma autonomia e podem se manifestar independentemente da vontade do ego; são os conteúdos através dos quais o *Self* e outras instâncias da psique buscam se comunicar com a consciência, levando a sua ampliação. É por meio de um contato salutar com essas imagens primordiais que o ser humano pode inaugurar um modo criativo de viver, através da possibilidade de encontrar sua própria medida entre o universo dos deuses e o mundo condicionado dos instintos básicos.

As imagens primordiais são as formas mais antigas e universais da imaginação humana. São simultaneamente sentimento e pensamento. Têm como que vida própria, independente (...)

Assim, também encontramos o objeto que a libido escolhe quando se vê liberada da forma de transferência pessoal e infantil. A libido segue sua inclinação até as profundezas inconscientes e lá vivifica o que até então jazia adormecido. É a descoberta do tesouro oculto, a fonte inesgotável onde a humanidade sempre buscou seus deuses e demônios e todas as idéias, suas mais fortes e poderosas idéias, sem as quais o humano deixa de ser humano. (JUNG, 2008, pp. 58, 59)⁵⁸

⁵⁸ Segundo Freitas (2009), sendo formas primordiais, os arquétipos podem ser preenchidos com conteúdos articulados à dinâmica pessoal e ao momento histórico testemunhado pelo indivíduo, que reflete o espírito do tempo (FREITAS, 2009, p. 87). Stein (2008) discute também a temporalidade dos conteúdos arquetípicos, postulando que o arquétipo central, ou *Self*, sofre transformações ao longo da vida do indivíduo, assim como o ego, dentre outros complexos; ou seja, faz-nos recordar que o *Self* não é estanque ou de conteúdos fixos. (Ver STEIN, 2008).

Fazendo alusão à metáfora proposta por Jung, observamos que *a descoberta do tesouro oculto* que o ser humano potencialmente porta é tarefa que implica diversos desafios, dentre os quais aqueles que colocam em risco a própria vida⁵⁹. Em situações desfavoráveis, é possível ao ser humano viver em um estado cronificado de *inflação* ou *alienação* egoica. O estado de inflação caracteriza-se por uma identificação do ego com os conteúdos arquetípicos, ou, pensando em termos do desenvolvimento, corresponde inicialmente ao momento no qual não houve ainda uma diferenciação entre o ego e o *Self*, o ego e o meio ambiente; o bebê, sem o recurso do ego que lhe possibilitaria discriminar as diferentes instâncias tanto internas quanto externas, atua a partir da identificação com a totalidade, com o *Self*. Edinger (1992) apresenta-nos uma perspectiva desenvolvimentista do processo de inflação psíquica.

Uso o termo “inflação” para descrever a atitude e o estado que acompanham a identificação do ego ao Si-mesmo. Trata-se de um estágio no qual algo pequeno (o ego) atribui a si qualidades de algo mais amplo (o Si-mesmo) e, portanto, está além das próprias medidas.

Nascemos num estado de inflação. Na mais tenra infância, não existe ego ou consciência. Tudo está contido no inconsciente. O ego latente encontra-se completamente identificado ao Si-mesmo. O Si-mesmo nasce, mas o ego é construído; e, no princípio, tudo é Si-mesmo. Este estado é descrito por Neumann como a uroboros (a serpente que morde a própria cauda). Como o Si-mesmo é o centro e a totalidade do ser, o ego – totalmente identificado ao Si-mesmo – percebe-se como divindade. (...) Esse é o estado original de unidade e perfeição inconscientes, responsável pela nostalgia que todos sentimos com relação às nossas próprias origens, tanto pessoal quanto historicamente. (EDINGER, 1992, p. 27).

O estado de ego inflado constitui uma passagem necessária ao processo de desenvolvimento da criança e está ligado à onipotência originária que a criança experimenta em seus primórdios ao ser acolhida pela família. O estado de inflação também aparecerá na vida adulta sempre que o indivíduo exceder os limites humanos, identificando-se com os aspectos transpessoais do inconsciente coletivo. Edinger (1992) elenca alguns exemplos que vemos na clínica (e na vida), como a rigidez intelectual, na qual o sujeito “tenta igualar suas próprias verdades e opiniões com a verdade universal, a luxúria e todas as operações do puro princípio do prazer”, os acessos de fúria, nos quais o sujeito busca “forçar e coagir o ambiente em que está”; para ele, “a motivação para o poder de todos os tipos é sintoma de inflação”.

⁵⁹ É interessante notar que em mitos do herói, nos ritos iniciáticos (ritos de passagem, por exemplo), há a experiência do risco de perda da vida implicado na caça ao tesouro que, em termos simbólicos, é o próprio *Self*. Para encontrar o tesouro, há a necessidade do sacrifício do ego, que se subordina ao *Self*, passando a exercer um papel secundário nesse processo. O risco aqui é o da literalização: ao invés de acessar a experiência simbólica de “morte” do ego, em favor de uma ampliação de consciência a partir do contato com o *Self*, a pessoa vive concretamente o processo, através de um suicídio acidental ou provocado.

Cita também os estados de identificação com o *animus* ou a *anima*⁶⁰, nos quais o mesmo padrão de identificação com o arquétipo se repete; ou seja, “os pronunciamentos arbitrários do *animus* equivalem a pronunciamentos de uma divindade, aplicando-se o mesmo aos sombrios ressentimentos do homem possuído pela *anima*” (EDINGER, 1992, p. 38). Segundo o autor, tanto a arrogância quanto o excesso de amor ou o excesso de altruísmo apresentam o mesmo padrão inflado, que, em linhas gerais, caracteriza-se por ultrapassar os limites da realidade do ego, assumindo atributos transpessoais, nos quais a pessoa supõe uma onisciência e/ou uma onipotência. Os casos de inflação ligados a patologias psicóticas são aqueles nos quais, segundo Freitas, (2009) “o ego se identifica com uma figura arquetípica e se infla para além de seu tamanho”, e de maneira fixada. Nessas situações “o indivíduo pode considerar-se um profeta, o discípulo de um profeta ou identificar-se com uma figura de muito poder” (FREITAS, 2009, p. 29; ver também EDINGER, 1992, pp. 36-38). Dependendo da capacidade de mediação egoica, e desde que não se cornifique a inflação, os momentos inflados podem se constituir em oportunidades de ampliação da consciência nas quais o ego, ao entrar em contato com os conteúdos impessoais do inconsciente coletivo, é capaz de encontrar sentido para eles na experiência pessoal, diferenciando-se deles.

Jung apresenta-nos um outro tipo de inflação egoica, no qual a *hybris*, ou presunção, também está presente. Segundo Edinger (1992), o termo grego *hybris*, em seu uso original, significava “a violência ou a paixão voluptuosas que emergem do orgulho. (...) *Hybris* representa a arrogância humana que se apropria daquilo que pertence aos deuses. Significa transcender os limites humanos” (EDINGER, 1992, p. 57). Voltando à descrição de Jung no contexto clínico, o primeiro estado refere-se ao paciente que exibe uma autoconfiança exagerada, orgulhoso de seu conhecimento acerca do inconsciente, colocando-se em uma posição de superioridade em relação ao clínico; trata-se do estado tipicamente inflado. O segundo tipo sente-se esmagado pelos conteúdos do inconsciente, percebendo-se impotente diante das imagens que o inconsciente produz. Segundo Jung (2007), o primeiro estado reflete uma tentativa compensatória, por parte do ego, em relação a um profundo senso de incapacidade, enquanto o outro esconde uma arrogância da qual conscientemente o ego não

⁶⁰ *Animus* e *anima*, na definição de Jung, são os arquétipos da contraparte sexual presente na psique; as mulheres possuem *animus* e os homens, *anima*. Em seu livro autobiográfico, Jung (1989) relata-nos sua experiência com a *anima*. “Sentia-me extremamente interessado pelo fato de que uma mulher, que provinha de meu íntimo, se imiscuísse em meus pensamentos. Refleti que provavelmente se tratava da “alma”, no sentido primitivo do termo e perguntei a mim mesmo por que a alma foi designada com o nome de *anima*. Por que é representada como sendo feminina? Compreendi mais tarde que esta figuração feminina em mim correspondia a uma personificação típica ou arquetípica no inconsciente do homem, designei-a pelo termo de *anima*. A figura correspondente no inconsciente da mulher, chamei *animus*” (JUNG, 1989, p. 165).

pode se dar conta. Esses dois estados compensatórios têm sido denominados respectivamente de inflação e alienação psíquicas.

Se analisarmos estes dois modos extremos de reação, descobriremos que atrás da autoconfiança otimista dos primeiros se oculta um desamparo intenso, ou muito mais intenso, em relação ao qual o otimismo consciente atua como uma compensação malograda. E atrás da resignação pessimista dos outros há uma obstinada vontade de poder que ultrapassa, no que concerne à segurança, o otimismo consciente dos primeiros. (JUNG, 2007, p. 14).

A perspectiva desenvolvimentista sugere o termo alienação egoica para se referir ao momento no qual o ego da criança é ferido pela “prova de realidade”, na qual a identificação do ego da criança com o *Self* deixa de se dar em função da constatação empírica de que os poderes mágicos que, até então, a criança se atribuía, de fato, não existem. Constitui um momento no processo de desenvolvimento psíquico que se refere à conscientização dos limites do ego, quando a criança dá-se conta de que não é onipotente, de que existem limites impostos pelo corpo, pela família e pela sociedade. Nos estados de alienação, que se repetem ao longo da vida em alternância com os estados inflados, é como se a pessoa experienciasse uma “queda” na realidade nua e crua, muitas vezes, inóspita. Esse estado, quando vivido de maneira harmônica – apesar do sentimento de queda e de perda de um mundo idealizado de deuses, – possibilita que o indivíduo caminhe na busca infundável do encontro com o objeto sentido como perdido – o *Self* – e, através desse percurso, encontre, vez por outra, o alento de uma experiência de totalidade⁶¹, que lhe banhará a vida de sentido. Pode acontecer, no entanto, que haja uma cristalização do momento em que o ego se percebe alienado, o que pode implicar quadros depressivos, melancólicos, nos quais a pessoa não vê sentido na existência.

No estado de alienação, o ego não só perde identificação com o Si-mesmo – o que é desejável – como também se desvincula dele – o que é deveras indesejável. A conexão entre ego e Si-mesmo tem importância vital para a saúde psíquica. Proporciona fundamento, estrutura e segurança ao ego, além de fornecer a este último energia, interesse, significado e propósito. Quando a conexão se quebra, o resultado é o vazio, o desespero, a falta de sentido e, em casos extremos, a psicose ou o suicídio⁶². (EDINGER, 1992, p. 72).

⁶¹ Isso pode se dar na experiência estética, na experiência amorosa, nos estados extáticos, nos estados meditativos, etc.

⁶² Alguns autores, ou tradutores, referem o uso de Si-mesmo a *Self*.

Assim como o estado de inflação faz parte do processo de amadurecimento psíquico, o mesmo se dá com o estado de alienação e é importante que eles se alternem, de tal maneira que não haja cronificação em nenhum deles.

Quando experienciado pelo indivíduo de tal modo que o eixo ego-*Self* não se perde, dentre outras coisas, por uma excessiva culpabilização ou pelo sentimento de total impotência diante da vida, o processo de diferenciação do ego em relação ao *Self* pode se dar satisfatoriamente e as elaborações próprias desse estado tendem a acontecer, enriquecendo a vida intrapsíquica e compartilhada do indivíduo. As elaborações do estado de alienação envolvem um certo humor depressivo, e implicam o arrependimento pelos eventuais danos causados no estado inflado; implicam também a necessidade de reparação que emerge em função de uma maior capacidade de se responsabilizar; o sentimento de pertencimento, conexão à humanidade e gratidão é também fruto da elaboração desse estado e tende a enriquecer ainda mais a vida psíquica.

O processo de individuação consiste na possibilidade de se manter vivo o eixo ego-*Self*, em um processo de diferenciação progressiva do inconsciente coletivo e, ao mesmo tempo, em um diálogo fecundo com o mesmo, de onde todo o processo criativo emana. Os diferentes estados de inflação e alienação fazem parte do processo psíquico e acompanham-nos ao longo da vida; oscilamos entre os estados inflados e alienados, aprendendo com eles a achar um equilíbrio que contemple as necessidades do processo de individuação. *Buscar encontrar a própria medida* do ego no encontro com o *Self*, embora constitua o aspecto teleológico da teoria junguiana, é tarefa que, segundo Jung, jamais será cumprida em sua totalidade, considerando a própria condição humana em sua dinâmica, finitude e pequenez diante do mistério da vida. Para ele, o modo de ser saudável posiciona-nos humildemente no campo dinâmico delimitado pelos extremos da inflação e alienação, no qual o indivíduo é capaz de reconhecer a postura do ego nesses estados – e, concomitantemente, o trabalho da sombra, – conscientizando-se, desse modo, de suas defesas em relação àquilo que, em si, deseja passagem, consciência.

Sombra

O processo de desenvolvimento da consciência implica a formação do complexo do ego. Paralelamente à formação egoica, o inconsciente pessoal é constituído pelo material recalçado pela consciência. Segundo Freitas (2009), o inconsciente pessoal refere-se ao que

Freud denominou simplesmente inconsciente e ao que Jung passou a chamar de sombra pessoal. Muitos complexos têm sua morada na sombra; o ego, que é um complexo, possui necessariamente uma parte inconsciente. À medida que há uma conscientização de algum aspecto da sombra, este passará a integrar o campo da consciência. Além do material recalçado, há na sombra conteúdos esparsos articulados às situações vividas, mas cujo conteúdo não chegou a ser assimilado pela consciência (Ver FREITAS, 2009).

Guggenbül-Craig (2004) problematiza a questão da sombra nas ditas “profissões de ajuda”, como a psicologia, o serviço social, a medicina e o sacerdócio, e levanta interessantes questões. Aponta que o legítimo desejo de altruísmo do analista constela o polo oposto no inconsciente e “conjura o charlatão, ou seja, aquele que não trabalha para seus pacientes, mas para si próprio” (GUGGENBÜHL-CRAIG, 2004, P. 40). O autor afirma que a sombra é o reverso dos ideais pessoais ou coletivos, tendo um aspecto de destrutividade que lhe é inerente, e sendo extremamente dolorosa para o ego. O autor discute, dentre outras coisas, o abuso de poder na busca de sentido, o qual se mostra pertinente à discussão que engendramos ao longo deste estudo. Inicia a questão diferenciando o ego do *Self* quanto às questões morais, ou sociais. Em linhas gerais, o ego ocupa-se das questões mundanas, como posição social e familiar, saúde, trabalho, dentre outras coisas. Ao *Self*, nada disso interessa, posto que se articula “aos valores eternos da psique humana” (IBIDEM, P. 73). O autor ressalta que é na diferenciação entre ego e *Self* que se abre uma brecha à sombra de charlatão. A moral em vigor é sempre datada, histórica e socialmente construída, e diz respeito ao ego. No processo de desenvolvimento da consciência, “há ocasiões em que o não-moral é que deve ser praticado”, como forma de se cumprir as exigências do *Self*. A questão do abuso de poder se coloca quando, em nome do sacrifício do ego em prol do *Self*, o analista avaliza “comportamentos simplesmente imorais, indelicados ou agressivos por parte do paciente”, interpretando-os na “chave” do processo de individuação, quando, na verdade, questões muito mais complexas precisariam ser trabalhadas.

O adultério, por exemplo, pode ser interpretado não como um grave insulto e um ataque contra o cônjuge, mas como um liberação das normas coletivas em nome de si-mesmo e sob a bandeira da auto-realização (sic). O comportamento injusto e desleal para com amigos, conhecidos, empregados ou superiores e a rejeição da moralidade e da virtude passam a ser louvados como corajosa redenção em face do coletivo ou como independência emocional. (GUGGENBÜHL-CRAIG, 2004, p. 74).

A questão levantada pelo autor diz respeito, não à defesa da moralidade, mas à consideração de um processo genuíno de desenvolvimento da consciência. O alívio imediato que uma interpretação apressada, baseada falsamente nos imperativos do *Self*, pode dar ao paciente, exime-o de qualquer responsabilidade sobre seus atos e suas consequências. Desse modo, um funcionamento infantilizado, além de gratificado, torna-se legítimo. Segundo o autor, “a longo prazo, isso não lhe faz bem, pois seu alívio foi atingido à custa da veracidade” (IBIDEM, P. 74). A sombra de charlatão não trabalhada no analista faz com que ele se sinta feliz por ter encontrado “um jeito simples e rápido de promover a “cura””. Inconscientemente, porém, o que lhe interessa não é a cura do paciente, a qual implica um caminho muito mais longo e penoso, mas “a preservação de sua imagem de grande terapeuta (IBIDEM, P. 74).

Bernardi (2010) apresenta uma discussão tipológica acerca dos polos *puer* e *senex*, os quais, em uma leitura hillmaniana, devem ser concebidos como um único arquétipo *puer et senex*. Não nos deteremos nas sugestões dos dinamismos tipológicos propostos pelo autor, por fugir ao nosso escopo. Interessa-nos, neste ponto, apresentar um aspecto de sombra abordado pelo autor quando, no dinamismo tipológico da sabedoria do *senex*, o ego identifica-se com a própria sabedoria; com isso, acontecimentos totalmente novos são assimilados ao já conhecido. O sábio, nessa dinâmica, deixa de ser sábio, justamente por perder uma importante característica da sabedoria: a humildade, já que nesse processo de inflação psíquica predomina a arrogância. Segundo ele, essa arrogância pode se transformar em abuso de poder em casos extremos. “Aqui, a sabedoria do *senex* vira esperteza, transformando-o em velhaco, na raposa velha” (...) (BERNARDI, 2010, p. 46). O conceito de sombra interessa particularmente a esta pesquisa, que, para discutir o processo de individuação dos praticantes budistas, precisou considerar a sombra do budismo tibetano e de seus mestres, já que a questão do abuso de poder pode se dar em qualquer instituição, inclusive na budista tibetana.

Persona

O conceito de *persona*, de algum modo, remete-me ao conceito winnicottiano de falso *self* e, embora o diálogo entre esses dois conceitos seja inevitável, em função de minha história clínica, penso ser importante delimitar o conceito de *persona*, apresentando o escopo conferido por Jung a esse conceito. Segundo Freitas (1995), *persona* foi o conceito ao qual Jung menos se dedicou, sendo uma palestra conferida em 1916, posteriormente publicada, o momento em que se debruçou de maneira mais detida a esse conceito. A referida palestra foi publicada no volume sete de suas obras completas e é a principal referência para a presente

discussão. Freitas (1995), junto a outros autores junguianos contemporâneos, têm revisto esse conceito e buscado discutir os aspectos criativos da *persona*, aos quais Jung não se dedicou.

Para Jung, a *persona* é um prolongamento da psique coletiva e, ao mesmo tempo, uma diferenciação do coletivo. Nas sociedades tradicionais, nas quais há pouca diferenciação do coletivo, o feiticeiro usa implementos, dentre os quais a máscara; para ocupar um lugar destacado na sociedade que integra. A máscara o diferencia enquanto pessoa única a portar “poderes mágicos”; representa, por outro lado, o lugar social que lhe é conferido pela sociedade. Nesse sentido, a *persona*, cujo significado é máscara, é sempre um produto do compromisso coletivo (JUNG, 1916/ 2007, p. 128). A *persona* possui, então, um aspecto de adaptação social, articulando-se aos papéis que representamos na sociedade, e ao modo como nos comportamos em função do que é esperado e legitimado socialmente.

Uma outra característica que se articula ao conceito de *persona* é a faculdade humana de imitação. É comum, por exemplo, observarmos crianças em idade escolar imitando os papéis adultos, como se estivessem treinando representá-los. Esse aspecto da *persona*, segundo Jung, é fundamental para o funcionamento social e a adaptação das pessoas à ordem vigente.

Um problema levantado por Jung em relação à *persona* diz respeito à identificação da individualidade com os papéis representados, o que denota uma rigidez da *persona* e uma impossibilidade de contato com a individualidade, esmagada pelo “compromisso com a sociedade”. Nessa situação, a pessoa dificilmente se dá conta de que aquilo que julga individual é, na verdade, uma reprodução da vontade coletiva. Segundo ele, por outro lado, a *persona* revela sempre um aspecto da individualidade, como se ela remetesse ao indivíduo em sua autenticidade, se este não estivesse “encoberto” pela *persona*.

Nesse ponto, um diálogo com Winnicott pode ser frutífero a essa discussão, já que esse autor propõe como um problema clínico dos mais graves as personalidades “como se”. Nesse tipo de personalidade, a pessoa vive a partir do que o autor postula como falso *self*, que remete ao que a pessoa seria, se pudesse “ser”(Ver WINNICOTT, 1983). A etiologia do falso *self*, para Winnicott, encontra-se no início da vida de um bebê, quando, do estado de indiferenciação mãe-bebê, emerge, não uma criança com um senso de “eu”, mas um ser humano que se submeteu, desde os primórdios de sua existência, ao ambiente. Nesse tipo de situação, Winnicott observa que houve uma substituição do gesto espontâneo do bebê pelo gesto da mãe, que, muitas vezes, de maneira inconsciente, não é capaz de empatizar com as necessidades da criança que está a cuidar, impondo seu ritmo, seu tempo, seu espaço e seu gesto ao bebê. Nesse sentido, alimenta o bebê quando este não tem fome, deixa de segurá-lo

quando ele está desesperado e sem contorno, deixa de amamentá-lo quando ele está faminto, dentre outros desencontros, como uma ausência de rotina, um excesso de exposições como barulho, quedas, dores, dentre outras coisas. Quando isso se torna um padrão sistemático, constante e repetitivo, o bebê passa a “reagir”, perdendo o contato com a realidade de suas sensações, perdendo a possibilidade de existir a partir de si mesmo⁶³. Nesse ponto, segundo Winnicott, há “um buraco sem fim”, uma “queda infinita”, sensações que são representadas através de palavras no processo analítico com adultos em estado regressivo como “angústias impensáveis”, não passíveis de terem sido representadas no momento em que foram vividas. O falso *self* é, então, um estado de cisão, e o sentimento de nulidade diante da vida será, talvez, a única coisa verdadeira com a qual essa pessoa, muitas vezes, “adaptada” do ponto de vista social, poderá contar.

Para Winnicott, quando há o estabelecimento de uma relação de confiança com o analista, o paciente precisará regredir ao estágio no qual houve essa falha básica, de tal maneira a poder reconstituir-se a partir de si mesmo; esse é, para ele, o único caminho de cura possível, o qual envolve o risco de suicídio. Embora o conceito de *persona* não possa ser reduzido ao falso *self*, Jung postula algo semelhante quando alerta para o risco de o “eu ser idêntico à *persona*”, ficando como que aderido aos papéis representados. Para Jung, o trabalho analítico envolve necessariamente a dissolução da *persona*, de tal maneira a permitir ao analisando descobrir que, “aparentando ser individual, ela é no fundo coletiva”. Essa dissolução da *persona* implica a assimilação do inconsciente, quando, então pode irromper a dimensão arquetípica, e o indivíduo terá que se haver com esses conteúdos impessoais de sua personalidade, e conferir-lhes um sentido pessoal a partir do processo de tomada de consciência. Nesse ponto, ressalta Jung, há o risco de a inflação psíquica tornar-se cronificada. Por outro lado, se houver retração em função do medo dos conteúdos do inconsciente, pode haver o restabelecimento regressivo da *persona*, “e a personalidade passa a adotar novamente uma *persona* antiga, a qual teria sido desafiada a ser superada” (FREITAS, 1995, p. 200). Havendo uma fixação nos estados de inflação ou alienação psíquicas, teremos um empobrecimento da personalidade, devido à rigidez. Por outro lado, o restabelecimento regressivo da *persona*, não sendo rígido, pode ser um movimento de preparo para uma transformação da personalidade, como um gato que recua antes de saltar.⁶⁴

⁶³ No momento muito inicial do desenvolvimento, para Winnicott, o bebê ainda não tem um aparato mental desenvolvido, não tem fantasias tampouco a capacidade de ideação, como, por exemplo, postula Melanie Klein – essa é uma diferença importante entre esses dois autores (Ver WINNICOTT, (2000) e (1983)).

⁶⁴ Essa imagem interessante foi utilizada por Laura Freitas em conversa informal, para me lembrar dos aspectos positivos do restabelecimento regressivo da *persona*.

Freitas (1995) sugere uma revalorização da *persona*, que a considere não apenas uma realidade bidimensional, “que nada tem de real” e atua sempre como um obstáculo à individuação, como Jung tende a afirmar. A autora reconhece as patologias inerentes à *persona*, que vão desde um estado esquizóide no qual há uma ausência de máscaras, “uma ausência de maneiras através das quais se relacionar”, até a situação na qual há uma aderência excessiva à máscara. Ressalta, porém, que a *persona* possui um caráter revelador da individualidade, “acompanhando sempre seu desenvolvimento” (FREITAS, 1995, pp. 200, 201). Dentre os autores que Freitas (1995) elenca, destaco a posição de Byington, que “considera a *persona* estruturante e altamente expressiva do desenvolvimento simbólico”. Para esse autor, a *persona* é uma estrutura “arquetípica para-egoica que atualiza o potencial arquetípico da personalidade”. Assim como a sombra, a *persona*, quando confrontada, é um importante recurso no processo de individuação; além disso, não é estanque, podendo se tornar mais maleável (FREITAS, 1995, p. 202).

Metanoia

A palavra metanoia, do grego, significa “mudar de mente”. Jung (2011, p. 228) observa que essa palavra adquiriu um caráter moral de arrependimento dos pecados, o que, segundo ele, não reflete a abrangência desse termo. Segundo o autor, se há um pecado do qual devemos nos arrepender, trata-se da *agnoia*, ou “agnosia”, a inconsciência que ele equipara à ignorância. O termo metanoia é usado na Bíblia com a conotação de conversão; nesse processo, há uma entrega a Deus na qual o convertido deixa de seguir seus próprios caminhos para seguir os desígnios de Deus.

Na psicologia analítica, a metanoia é um fenômeno que Jung localiza na segunda metade da vida e seu processo é normalmente caracterizado por uma crise pessoal que, de algum modo, solicita do ser humano um novo posicionamento diante de si mesmo e da vida. Jung (2008) compara o conceito de metanoia ao de enantiodromia, ambos articulados à dinâmica psíquica. Enantiodromia, cunhada por Heráclito de “função reguladora dos contrários” foi usada por Jung para descrever um importante recurso da dinâmica psíquica. O significado da palavra é “correr em direção contrária”. O autor pontua que, quando há uma atitude excessivamente unilateral do ego, pode haver a ativação, no inconsciente, do princípio contrário. Por se tratar de um processo inconsciente, “a tendência a renegar todos os valores anteriores para favorecer o seu contrário é tão exagerada quanto a unilateralidade anterior”

(Jung, 2008, p.67). Segundo Jung (2008, p. 65), a única maneira de o ser humano escapar da “crueldade” da enantiodromia, é no processo de diferenciação do inconsciente.

Na metanoia, há, como na enantiodromia, uma necessidade de se voltar para os contrários; trata-se, porém, de um processo do qual a consciência participa ativamente. Segundo Jung (2008, p. 67), há uma “inversão dos antigos valores”, uma espécie de revisão das escolhas, onde os temas fundamentais da vida são colocados em xeque e contemplados à luz de outras escolhas possíveis. Esse processo, quando vivido na maturidade, difere da enantiodromia, pois “não se trata de uma conversão no seu contrário, *mas de uma conservação dos antigos valores, acrescidos de um reconhecimento do seu contrário.*” (JUNG, 2008, p.68, grifo do autor). Trata-se de um processo intimamente relacionado ao processo de individuação, no qual a “busca pelo oposto” dá-se no processo de abertura do ego ao *Self*, no sacrifício do ego em prol de valores mais abrangentes, posto que incluem a consideração de seu oposto. Nesse processo de alinhamento do eixo ego-*Self*, há espaço para a ambigüidade, para uma liberdade interna maior. Na metanoia também está implicada uma consideração ética acerca da existência, pois esta passa a ser contemplada em função do todo. (Ver JUNG, 2008).

Individuação e Religiosidade: duas faces da mesma moeda, segundo Jung

Deslocamento do referencial: quem está no comando?

O processo de individuação implica um diálogo frutífero do ego com o *Self*. Esse processo foi inicialmente localizado por Jung na fase adulta, quando o indivíduo, após ter cumprido as diferentes tarefas do processo de desenvolvimento – formar um ego através da diferenciação do estado psíquico original, relacionar-se com o mundo, trabalhar, constituir família, etc. – poderia se voltar para as necessidades do espírito, que se caracterizam por um contato com o *Self*, através do eixo ego-*Self*, num movimento de contínua ampliação da consciência. Atualmente alguns autores propõem que o processo de individuação se dá desde o nascimento, sendo próprio da condição humana.

Embora Jung conceba a individuação como inerente ao funcionamento psíquico, tal processo pode ser facilitado ou dificultado em função da possibilidade de diálogo entre o ego, centro da consciência, e o *Self*, a totalidade da psique. “Ser guiado” pelo *Self* e, ao mesmo tempo, manter um senso de identidade que possibilite ao indivíduo reconhecer-se como uma unidade e conviver no mundo, realizar trocas significativas com os outros e tomar as decisões

necessárias de tal modo que a vida adquira um sentido que ultrapasse a mera sobrevivência pessoal e da espécie, é tarefa para a qual empenhamos toda uma vida. O sentido de “ser guiado” pode ser elucidado através da passagem autobiográfica de Jung na qual relata um sonho com um iogue. Nesse sonho, reconheceu no iogue sua identidade mais profunda. Teve um *insight* de que sua vida era um sonho que o iogue havia sonhado. A “realidade”, desse modo, estava presente no estado meditativo e luminoso do iogue, e a vida de Jung, a qual chamamos de real, era o sonho do iogue.

Eu já sonhara certa vez sobre as relações entre o Si-mesmo e o eu. Nesse sonho de outrora eu caminhava por um atalho; atravessava uma região escarpada, o sol brilhava e tinha sob os olhos, à minha volta, um vasto panorama. Aproximei-me de uma capelinha à beira do caminho. A porta estava entreaberta e entrei. Para meu grande espanto não havia nenhuma estátua da Virgem, nem crucifixo sobre o altar, mas simplesmente um arranjo floral magnífico. Diante do altar, no chão, vi, voltado para mim, um iogue, na posição de lótus, profundamente recolhido. Olhando-o mais de perto, vi que ele tinha o meu rosto; fiquei estupefato e acordei, pensando: “Ah! Eis aquele que me medita. Ele sonha e esse sonho sou eu.” Eu sabia que quando ele despertasse eu não existiria mais. (JUNG, 1989, p. 280).

Interessante o fato de Jung só ter revelado alguns aspectos de sua biografia, inclusive esse sonho, pouco antes de morrer, ou melhor, pouco antes de o iogue despertar... O autor parece trazer à baila uma mudança de referencial no qual é o iogue quem sonha a vida de Jung, e não Jung quem vive sua vida de maneira autônoma e independente... Em seguida, no texto, Jung interpreta a personagem do iogue como a representação de sua totalidade pré-natal inconsciente, e o oriente longínquo como “um estado psíquico oposto à consciência e que nos é estranho.” E acrescenta: “Como a lanterna mágica, a meditação do iogue “projeta” também minha realidade empírica.” Em outra interpretação, Jung equipara o sonho a uma parábola. (IBIDEM, p. 280).

Meu Si-mesmo entra em meditação, por assim dizer como um iogue e medita sobre minha forma terrestre. Poder-se-ia também dizer: ele toma a forma humana para vir à existência tridimensional, como alguém que veste um equipamento de mergulhador para lançar-se ao mar. O Si-mesmo, renunciando à existência no além, assume uma atitude religiosa, como também o indica a capela na imagem do sonho. Em sua forma terrestre pode fazer as experiências no mundo tridimensional e, com uma consciência acrescida, progredir no sentido de sua realização. (IBIDEM, p. 280).

No sonho de Jung há a proposta de um outro olhar sobre a existência no qual há uma inversão do ponto de referência. É o iogue que assume uma existência tridimensional que, em

sua forma encarnada, passou a se chamar Jung. Quando o *Self*, na forma de um iogue em atitude religiosa, abriu mão da existência no além, vestiu a roupa de mergulhador e “mergulhou” na existência terrestre, este o fez no intuito de ter experiências no mundo tridimensional, de tal maneira a alargar sua consciência. O sonho de Jung, de algum modo, dialoga com as religiões e filosofias reencarnacionistas, como o budismo, que propõem a continuidade da consciência em outras dimensões e em outros corpos. No budismo, por exemplo, há a afirmação de que a forma humana terrestre é aquela que oferece as melhores condições para a ampliação da consciência⁶⁵. O sonho de Jung também nos remete à concepção de que existem níveis de consciência distintos em um indivíduo. Podemos supor que, ao mesmo tempo em que Jung é o Jung tridimensional que cumpre funções como pensar, sentir, escrever, falar, andar, comer, etc., há também o iogue na sua imobilidade e amplidão, o qual é e não é Jung a um só tempo.

Tive uma experiência fenomenologicamente semelhante em uma aula de ioga algum tempo atrás. O professor havia nos orientado a fazer uma determinada postura e, em seguida, mantendo-nos sentados, imaginá-la sendo executada por nós. Ao fazer o exercício imaginativo, é como se, de algum modo, eu “percebesse” – não se tratou de uma imagem, mas de um sentimento – um observador muito amoroso e luminoso, que observava a “Bete” fazendo ioga. Esse observador que observava a pessoa em postura de ioga era “eu-mesma”; um sentimento profundo de compaixão pela “Bete” me inundou, como se, por um instante, eu pudesse perceber que a “realidade” está muito além das nossas experiências tridimensionais corriqueiras...

As escolas ióguicas indianas concebem, há milênios, a ideia do “observador silencioso”, inativo, mas cuja presença põe em movimento a existência de tudo. (Ver TAIMNI, 2001). No budismo, principalmente na escola *Madhyamika Prasangika*, a “natureza búdica” que emana o meditador e que constitui sua natureza mais profunda não é preexistente – abolindo qualquer concepção essencialista – é vazia como todos os fenômenos. Vejamos uma explicação complexa acerca da meditação na vacuidade, que engloba tanto o aspecto cognitivo como também uma apreensão não conceitual. Inicialmente, o meditador deve pensar: “Minha verdadeira natureza, vacuidade, é um emanador, emanando-me agora na almofada como um meditador que está meditando.” (LOBSANG TARCHIN, 2002, P. 9)⁶⁶.

⁶⁵ Ver glossário: reinos da existência.

⁶⁶ My real nature, emptiness, is an emanator, emanating me right now on my cushion as a meditator who is meditating. (LOBSANG TARCHIN, 2002, P. 9).

Segundo Lobsang Tarchin (2002), o meditador é a base sobre a qual a “existência inerente” será negada – vale ressaltar que toda meditação na vacuidade obedece ao princípio de “negação do objeto designado”⁶⁷.

(...) Há dois tipos de percepção. A primeira é uma percepção correta que percebe que a sua verdadeira natureza está emanando você como um meditador. O emanador existe. O que ele está emanando? Sua verdadeira natureza de vacuidade, que obviamente também existe. Você, o meditador, é o objeto, a base cuja característica principal é a vacuidade de auto-existência. (...) A visão errônea apreende os agregados em contínua transformação⁶⁸ como se eles existissem independentemente de causas e condições. (...) Nesse caso, o objeto dessa mente errônea é um meditador auto-existente. Quando a sua meditação foca na sua verdadeira natureza, que é sua característica principal, esse é o objeto principal de sua sabedoria. Portanto, o objeto principal daquela meditação do meditador emanado é a ausência da auto-existência do objeto. (IBIDEM, p. 9).⁶⁹

Nesta explicação aprofundada acerca do processo meditativo na vacuidade, Lobsang Tarchin, enraizado nas concepções budistas, parte da concepção de que o meditador, embora real do ponto de vista da realidade convencional, é uma emanção da vacuidade cuja manifestação fenomênica é alguém em contínua transformação. Perceber esse princípio na meditação é ter uma percepção ancorada na sabedoria; a visão errônea, por outro lado, não percebe a contínua transformação dos fenômenos e sua verdadeira natureza de vacuidade; percebe apenas um meditador auto-existente. Julguei interessante incluir a citação do mestre budista pelo fato de ir de encontro à experiência relatada por Jung acerca daquele que sonha sua vida e do qual Jung é uma emanção.

O processo de individuação tende a acontecer ao longo da vida, através das experiências que esta nos proporciona, conduzindo-nos a reposicionamentos no mundo e a ampliações da consciência. Penna (2004) chama atenção para o fato de que há um movimento crescente de complexidade e diversidade à medida que os aspectos do inconsciente e do mundo vão sendo integrados à consciência. (PENNA, 2004, p.82) O processo de individuação é muitas vezes marcado e intensificado por situações que nos provocam profundas transformações, de tal

⁶⁷ Ver no glossário a concepção de “eu” no budismo e de “vacuidade”.

⁶⁸ Ver glossário: agregados.

⁶⁹ (...) There are two kinds of awarenesses. The first is a correct awareness that realizes (that) your true nature is emanating you as meditator. That emanator exists. What is he emanating? Your real nature of emptiness, which of course also exists. You the meditator, are the object, the basis whose principal characteristic is voidness of self-existence. (...) The wrong view apprehends the ever-changing heaps as if they existed independently of causes and conditions. (...) In this case, the object of that wrong mind is a self-existent meditator. When your meditation focuses on your real nature, which is your main characteristic, that is your wisdom’s main object. Therefore, the main object of that emanated meditator’s meditation is the lack of self-existence of the object. (IBIDEM, p. 9).

maneira que temos uma experiência de “morte”, simbolizando a passagem de um estado de ser para outro. Trata-se de um processo análogo ao iniciático no qual, segundo Freitas (1992), “há a inversão dos valores e a vivência da morte do ego. São as histórias ou mitos em que o próprio herói tem de morrer – não mais o dragão – numa vivência de sacrifício, morte e renascimento”. (FREITAS, 1992, p. 115). Segundo a autora, há a necessidade de o indivíduo encontrar novos referenciais da consciência, posto que os antigos não servem mais. Acrescenta que uma nova orientação só será possível se a consciência se voltar deliberadamente para o *Self*. “Não se trata mais de “eu sou, eu quero, eu posso, eu decido”, mas impõe-se também a vivência de “eu dependo” (IBIDEM, P. 115).

Numinosidade e Sacralidade: primeiros passos na jornada rumo ao *Self*

Jung propõe que a abertura para o contato com o *Self* articula-se a um movimento que, diante das condições favoráveis, tende a ser dar de tal maneira que o indivíduo se perceba a um só tempo singular, único e também representante da humanidade como um todo. Jung reconhece no processo de individuação a ativação da função religiosa da psique, que, por sua vez, está articulada à atenção conscienciosa e acurada do numinoso – em latim, *numen* significa Deus (ELIADE, 1992, p. 16). Jung (2007) emprega o conceito de numinosidade com o sentido atribuído por Rudolf Otto, ou seja, “uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário. Pelo contrário, o efeito se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima do que seu criador. (...) O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência.” (JUNG, 2007, par 6, p. 9). Na terminologia junguiana, numinosidade diz respeito à dimensão arquetípica que se impõe à experiência do indivíduo, independentemente de sua vontade. Segundo Freitas e Mendes (2004), o numinoso “é caracterizado, em termos psíquicos, como uma fascinação do ego por uma manifestação arquetípica. O fenômeno numinoso surge como revelação, num evento que ocorre à revelia do ego e o envolve plenamente”. (FREITAS & MENDES, 2004, p. 26). A religiosidade, sendo inerente à condição humana, caracteriza-se pela consideração acurada do numinoso, podendo conduzir o ser humano a profundas transformações, mas também à estagnação em quadros regressivos, conforme temos discutido. A experiência numinosa pode ou não estar articulada a um credo religioso, sendo um processo que acontece à revelia da religião institucionalizada.

Christopher MacKenna (2009), em seu artigo, “Do numinoso ao sagrado”, propõe, apoiado em outros autores, que Jung compreendeu de maneira errônea o conceito de

numinosidade de Rudolf Otto, ao equipará-lo, de maneira um pouco apressada, à experiência do sagrado, o que, segundo MacKenna, não reflete a tese de Otto. O autor propõe que embora o material arquetípico esteja normalmente ligado à experiência numinosa, esta não deve ser automaticamente identificada à experiência do sagrado. Ao invés disso, o analista deve procurar pelo significado pessoal misturado ao material arquetípico. (MACKENNA, 2009, p. 168). A discussão que o autor promove é pertinente, pois vai de encontro a nossa preocupação com os aspectos regressivos da personalidade que podem se impor no contato com o numinoso, em detrimento do processo de ampliação da consciência. O autor prossegue dizendo que o uso que Jung faz do termo “numinoso” proposto por Otto é pouco preciso, pois Jung o incorpora a sua própria teoria muito apressadamente; ressalta que esse termo não é aplicável a alguns aspectos da teoria junguiana, especialmente aqueles relativos ao processo de individuação. O termo “sagrado” proposto por Otto é que se articula ao cerne da teoria junguiana, por estar intimamente relacionado ao desenvolvimento e à cura da personalidade. Segundo o autor, as experiências numinosas são impactantes por apresentarem imagens ou vivências arquetípicas, portanto coletivas. Não possuem, porém, um propósito, e não podem induzir a uma mudança progressiva ou a um enriquecimento da personalidade. Somente uma experiência do sagrado pode permitir ao ego, já renascido e transformado, alinhar-se ao *Self*. Acrescenta que a experiência numinosa terá pouco valor psicológico, a não ser que deflagre um processo simbólico que nos permita transcender as energias esmagadoras e destrutivas do *numen*. (MACKENNA, 2009, p. 169). Nesse sentido, corroborando a tese de Jung, a capacidade simbólica é a via de acesso à experiência do sagrado, com a ressalva de que o “sagrado” e o “numinoso” são experiências distintas e, assim como a experiência do sagrado, segundo MacKenna, não está necessariamente articulada à vivência numinosa, a experiência numinosa não conduz necessariamente à experiência do sagrado, conforme já apontamos. O autor cita, para justificar sua tese, os escritos de São João da Cruz, nos quais o padre católico, conhecido por sua sabedoria, adverte acerca do fato de que as experiências místicas, “longe de serem sinais de espiritualidade avançada, são, normalmente, sinais de imaturidade. Nós ouvimos vozes ou temos visões simplesmente porque nossa psique é muito frágil para contê-los”. (MACKENNA, 2009, p. 174). Nesse sentido, as experiências místicas tendem a perder a carga numinosa, cedendo lugar a experiências mais profundas e integradas à personalidade.

Segundo MacKenna (2009), é somente a capacidade de elaboração do luto que nos possibilita seguir adiante no processo de amadurecimento psíquico – ou, na terminologia junguiana, individuação. O autor cita Susan Kavalier-Adler, pontuando que uma consciência

espiritual intensificada – expressa, por exemplo, pelo aparecimento de motivos arquetípicos nos sonhos – que às vezes acompanha estágios de transição na terapia, quando cisões internas estão sendo reparadas, está articulada à possibilidade de o paciente começar a experienciar sua dor recalcada, ao invés de buscar “transcendê-la”, já que “transcendência”, neste contexto, seria o equivalente ao enrijecimento de suas defesas. Segundo MacKenna (2009), “essa reconexão dolorosa é o prerequisite para o início da elaboração do luto” (MACKENNA, 2009, p. 175). A discussão trazida pelo autor interessa a nossa pesquisa na medida em que aborda o sentido da experiência numinosa e sua articulação ao processo de individuação. A busca de “transcendência” como sintoma de negação da dor está a serviço do enrijecimento das defesas, ao passo que o reconhecimento e o enfrentamento da angústia possibilitam a integração de aspectos recalcados da psique. A busca de “transcendência” como um atalho ao trabalho pessoal sobre os complexos e a dinâmica psíquica parece ser uma crítica do autor bastante pertinente ao nosso tema. A elaboração do luto implica a superação da alienação egoica e a retomada da dinâmica do eixo ego-*Self*; lembrando que a inflação e a alienação psíquicas alternam-se ao longo da vida, vários lutos precisam ser continuamente elaborados.

Mackenna (2009) enfatiza que, embora as experiências numinosas possam se fazer presentes em momentos significativos de “reconexões internas”, elas tendem a diminuir na medida em que as relações de objeto são restabelecidas. Segundo ele, tais momentos, menos “numinosos”, são igualmente sagrados e não devem ser considerados “menos espirituais”. (IBIDEM, p. 176)

Concordo com o autor quanto à sacralidade dos momentos “menos numinosos”. Neles, encontramos alento no cotidiano, marcado tanto pelos vínculos estabelecidos com as pessoas que amamos como também pela repetição dos hábitos que nos dão um sentido de identidade e de continuidade. A experiência do sagrado, para MacKenna, está articulada à possibilidade de o indivíduo estabelecer relações de objeto e está intimamente ligada à capacidade de formação simbólica, que, por sua vez, é indissociável da capacidade de experienciar e elaborar o luto. Para o autor, a capacidade de formação simbólica pode se dar tanto no contato com o numinoso – nos momentos de grande transformação pessoal – quanto no cotidiano estável e aparentemente repetitivo. Embora o símbolo possua uma raiz arquetípica, a experiência simbólica precisa ser vivida pessoalmente, em uma história datada, com suas dores, seus recalques, suas potencialidades, de tal maneira a expressar a experiência de “alguém”, não se convertendo em um relato meramente informativo ou exterior ao sujeito, o que redundaria na continuação de seu sofrimento e subtrairia a qualidade simbólica. Penso que o autor chama a

atenção, dentre outras coisas, para as qualidades do ego, que se abre e se deixa nutrir pelo eixo ego-*Self*, tanto no contato com a experiência numinosa quanto em um cotidiano banhado de sentido.

A “competência narrativa”, segundo MacKenna, está alinhada à capacidade de formação simbólica, que, por sua vez, apoia-se em um ego capaz de elaborar luto, atingindo, desse modo, a posição depressiva na qual a relação de alteridade se instaura; implica, como temos discutido, um ego suficientemente estruturado para dar conta das ambivalências inerentes à condição humana. Segundo o autor, somente a partir desse ponto no desenvolvimento, seria possível um “viver sagrado”. Kornfield (2007), ao entrevistar praticantes de diferentes religiões e linhagens, exemplifica algumas situações articuladas à aquisição da posição depressiva nas quais os indivíduos são capazes de abrir mão de idealizações e também de uma relação persecutória e cheia de julgamentos consigo mesmos e com os outros: o mundo a sua volta, seus colegas, sua religião, etc.; há uma gradativa e pacificadora “aceitação das coisas como são”; em linguagem psicológica, diríamos que há uma aceitação maior da ambivalência. Vejamos o que diz um mestre sufi entrevistado por ele:

“Eu me lembro, é claro, de várias descobertas e revelações, mas no geral minha vida espiritual tem sido um processo de anos e anos de abertura da consciência. (...) Percebo, por exemplo, que minha compaixão aumentou, mas percebo também que tenho dúvidas e resistências que me impedem de viver em compaixão. Identificar essas coisas é o passo seguinte do processo de abertura. Conhecemos a verdade, mas temos que superar o apego e as crenças que nos limitam. É preciso estar atento para que o processo de abertura não pare. Mas atingimos um ponto em que ele avança por si mesmo. Não há como voltar quando sabemos o que é repousar no “Verdadeiro Ser”, o que é confiar, embora às vezes a resistência volte. Sabendo que é isso que somos, a compreensão não desaparece.” (KORNFELD, 2007, p. 98).

Um outro exemplo de uma mestre de meditação budista diz o seguinte:

“Cá estou eu, professora de centenas e centenas de alunos, inclusive de alguns que tiveram importantes experiências de abertura na meditação. Mas não foi esse o meu caminho. Por muito tempo, foi duro para mim aceitar que ‘nada acontecia’. Não sou uma pessoa de grandes experiências dramáticas. Há trinta anos eu me limito a praticar, sem sucumbir às minhas próprias idéias de desânimo ou sucesso. Às vezes, faço meses de treinamento intensivo, mas sem nenhuma experiência espetacular. (...) No entanto, alguma coisa mudou. (...) Eu percebi que jamais abandonaria os fardos interiores de uma só vez, mas muitas e muitas vezes. Aos poucos, fui largando o fardo dos julgamentos, do medo, da desconfiança em relação a mim mesma, da rigidez do corpo e da mente. Descobri que a rigidez e a avidez despontam automaticamente e, com essa descoberta, comecei a me abandonar, a me abrir, a apreciar a vida, a ter sossego. (...) (IBIDEM, p. 99).

As narrativas acima corroboram nossa hipótese de que o processo de individuação, seja ele amparado por algum tipo de prática mística ou religiosa, ou pelo processo analítico, passa inevitavelmente pelo trabalho sobre os próprios complexos e pelo fortalecimento do ego que, ao longo do processo, pode gradativamente abrir-se aos conteúdos que o transcendem, mesmo que tais conteúdos não venham a ser apreendidos pela consciência como sendo de natureza numinosa.

A psicologia analítica em interlocução com alguns exemplos de experiências numinosas no contexto meditativo budista tibetano⁷⁰

Preece (2006), analista junguiano e praticante budista tibetano, descreve uma experiência numinosa terrorífica, articulada à realização meditativa da vacuidade. Segundo o budismo, esta se refere a uma correta apreensão de si mesmo e, em momento posterior, dos fenômenos. Durante um dos retiros que fez no Nepal, tinha a sensação de estar sendo cortado em pedaços, de estar morrendo e não ter nada nem ninguém em que se apoiar. Ao tentar relatar suas experiências ao mestre que se encontrava ao pé da montanha no topo da qual o autor realizava seu retiro, seu mestre ao vê-lo em frangalhos, apenas gargalhou e disse o quanto ele era afortunado por passar por experiências que muitos tibetanos rezariam para ter. Ao enfrentar a experiência, entregando-se ao que se mostrava inevitável, pôde encarar o que os místicos muitas vezes relatam como “morte do ego”. (PREECE, 2006, p. 242) Vejamos como descreve o retiro.

(...) Eu sofria a terrível sensação de estar sendo rasgado, aberto e desmembrado. Encontrei-me em algumas ocasiões visitando uma rocha grande e plana, cercada por enormes rododendros no alto da montanha onde eu estava vivendo. Eu deitava nessa rocha e gritava por socorro, apenas para descobrir que à medida que eu o fazia, eu arreventaria, ficaria aberto e me entregaria. Era como se algo em mim soubesse que eu tinha que morrer. Isso gradualmente me permitiu abrir a um espaço que parecia ser completamente livre de qualquer senso de quem eu era. Senti como se eu tivesse morrido, e a dor de me agarrar a mim mesmo tivesse sido expurgada. (PREECE, 2006, p. 242)⁷¹

⁷⁰ Os principais conceitos do budismo tibetano serão discutidos no próximo capítulo e encontram-se também no glossário.

⁷¹ I suffered a terrifying sense that I was gradually being torn open and dismembered. I found myself on a number of occasions visiting a huge, flat rock surrounded by enormous rhododendrons high on the mountains where I was living. I would lie down upon this rock and cry out for help only to find that as I did so, I would burst open and let go. It was as though something in me knew I had to die. This gradually enabled me to open to a space that seemed utterly free of any sense of who I was. I felt as though I had died and the pain of holding on to myself had been purged away. (PREECE, 2006, p. 242).

A experiência radical relatada parece ser uma experiência numinosa na qual a face terrorífica do arquétipo se apresenta no processo meditativo e impõe uma rendição. Segundo o budismo, todas as nossas experiências são criações mentais, porém, como não temos familiaridade com nossa mente, vivemos tais experiências como se fossem externas: um ataque real, um desmembramento real, etc. Imagino que, por mais que racionalmente o autor concebesse que sua vivência referia-se a uma alucinação – posto que já havia estudado o budismo por vários anos quando entrou em retiro – experienciou-a como real.

O autor “sabia” que algo nele precisava morrer, e foi capaz de se abrir a um espaço completamente livre de qualquer senso de quem ele era; o que morreu, em sua experiência, é o que o budismo denomina, como veremos, um “apego a um senso de eu substancial, independente e inerente”. Nessa experiência de completa entrega ao *Self*, como denotamos em linguagem psicológica, contou com recursos egoicos que lhe permitiram dar um sentido pessoal à experiência, e transformá-la em experiência simbólica e sagrada. É o recurso egoico que lhe permitiu também “retornar” à experiência tridimensional que inclui os limites do corpo, a possibilidade de se relacionar com os outros e as normas sociais, dentre outras possibilidades. Entretanto, não “retornou” o mesmo “Preece” que havia sido antes do retiro; havia se transformado e enriquecido pelo contato com dimensão numinosa. Esta, por sua vez, como adverte Mackenna (2009), contou com os recursos do processo de amadurecimento egoico que se referem à capacidade de elaboração do luto e de aceitar a ambigüidade, articulados à possibilidade de elaboração simbólica.

Sogyal *Rinpoche* (1999) afirma que o meditador não deve retroceder diante das imagens ou sensações apavorantes e, assim como o mestre de Preece (2006), reconhece nas experiências terroríficas um potencial de avanço nos processos meditativos, quando se é capaz de compreender a natureza ilusória das experiências e da “concepção de eu” que as produziu.

À medida que continua a praticar, você pode ter toda sorte de experiências, tanto boas quanto más. Tal como um quarto com muitas portas e janelas permite que o ar entre de muitas direções, do mesmo modo é natural que todas as formas de experiências entrem na sua mente quando ela permanece aberta. Você pode experimentar estados de felicidade, claridade, ou ausência de pensamentos. De certo modo, essas são experiências muito boas e sinais de progresso na meditação. (...). São, em si mesmas, boas experiências, mas se você se prende a elas já se transformam em obstáculos. As experiências não são elas próprias realização; mas, se ficamos livres de apego por elas, tornam-se o que realmente são, isto é, material para a realização.

As experiências negativas são comumente as mais enganadoras porque em geral nós as tomamos como mau sinal. Mas as experiências negativas em nossa prática são bênçãos disfarçadas. Tente não reagir a elas com aversão, como normalmente faz na vida, mas ao invés disso reconheça-as pelo que de fato são: meras experiências,

ilusórias e iguais ao sonho. A compreensão da verdadeira natureza das experiências libera você do mal e do perigo da experiência em si, e como resultado até uma experiência negativa pode tornar-se fonte de grande bênção e realização. (SOGYAL RINPOCHE., 1999, pp. 87, 89, 98, 108).

O mestre budista tibetano Sogyal *Rinpoche*, de algum modo, reitera o que temos discutido, e tentaremos, fazendo uma articulação entre o budismo e a psicologia, chegar à discussão acerca dos processos psíquicos subjacentes à prática meditativa, os quais envolvem um senso de integridade que se entrega à experiência e, ao mesmo tempo, distancia-se dela e observa os mecanismos que o budismo identifica como “doentios” que distorcem a experiência. As experiências numinosas na meditação podem ser tanto boas como ruins; em si mesmas, não devem ser consideradas realizações meditativas. O mecanismo que, segundo o budismo, está na base de nosso sofrimento refere-se ao desejo de que as experiências “boas” se perpetuem e de que as “ruins” acabem o mais rapidamente possível. O tratamento dado, tanto às experiências “boas” quanto “ruins” segue o princípio do “antídoto ao obstáculo”: implica a busca de se ficar livre da tentativa de “agarrar” ou “rechaçar” as respectivas experiências. A proposição mais bela e mais curativa do ponto de psicológico refere-se à possibilidade de o praticante tomar *todas as experiências da vida* (grifo nosso), numinosas ou não, como material para o trabalho com a personalidade, como possibilidade de contato e de transformação dos medos e apegos mais arraigados, e que podem tomar a forma de experiências terroríficas ou de estados de beatitude sublimes. A questão da aquisição da posição depressiva, como sugere Mackenna (2009) e da continuidade de um percurso baseado em uma busca de integridade parece-me ser o caminho mesmo a ser trilhado, independentemente da forma como os fenômenos aparecem à consciência do praticante.

As experiências místicas e o contato com a dimensão numinosa da experiência, via de regra, promovem um grande processo de transformação pessoal e requerem um ego a um só tempo suficientemente forte e flexível para dar conta das experiências numinosas, que podem ser também terroríficas. Jung (1986) cita, para exemplificar, o *Amitâyur-dhyâna-sûtra*, um texto que explica as etapas de meditação de Buda Amitaba, fazendo alusão às conseqüências do contato com a dimensão numinosa.

O texto prossegue: “Quando Buda terminou este sermão, a rainha Vaidehi, guiada pelas palavras de Buda, pôde contemplar, juntamente com suas 500 companheiras, o espetáculo do país da felicidade suprema, que se estende a perder de vista, e pôde também ver o corpo de Buda, bem como o corpo dos dois *bodhisattvas*. Seu espírito estava repleto de alegria. Ela os louvava, dizendo: ‘Jamais vi coisa tão maravilhosa’.

Logo em seguida foi totalmente iluminada e alcançou o espírito de renúncia, e daí por diante esteve sempre pronta a sofrer todas as conseqüências possíveis e imagináveis daí decorrentes. (...)" (Jung, 1986, p. 88).

A citação de Jung, presente no *sutra*, descreve as experiências beatíficas da rainha Vaidehi e de suas companheiras. Está implícito nesse trecho que, após essa experiência de puro êxtase, a rainha, tendo ficado “totalmente iluminada”, *sofreu* (grifo nosso) “todas as conseqüências possíveis e imagináveis daí decorrentes”. Interessante notar que o *sutra* afirma que a rainha “estava pronta” para sofrer as conseqüências, ao meu ver, não apenas decorrentes do contato com a dimensão numinosa, mas de seus próprios complexos e recalques não integrados, os quais, após o contato com essa dimensão, talvez tenham podido se tornar mais acessíveis à consciência. Sem a mediação de um ego capaz de enfrentar essa empreitada, mesmo “iluminada”, a rainha teria sucumbido às “conseqüências” que nada mais são do que seus próprios complexos não trabalhados. *Renúncia*, tal como o texto apresenta, parece estar articulada a um processo de responsabilização por si mesmo, no qual não nos eximimos de responder pelas “conseqüências” do que somos e fazemos.

Retomando a advertência contida no texto budista citado por Jung (1986), as experiências numinosas têm corolários e é necessário “estar pronto para encarar todas as conseqüências daí decorrentes” de tal modo que a experiência “mágica” seja fonte, não de um estado regressivo no qual esperamos que o mundo venha a nos suprir magicamente as necessidades e desejos, mas uma possibilidade de enriquecimento pessoal no qual o contato com essa dimensão venha a nos humanizar, auxiliando no processo de torná-la uma experiência sagrada. (Ver EPSTEIN, 1995. Ver também, PREECE, 2006). A experiência numinosa, quando vivida com a mediação egoica de tal maneira que não tenhamos um surto psicótico ou não nos enrijeçamos, apavorados diante do imponderável em nós, pode contribuir para estarmos um pouco mais preparados para lidar com as inevitáveis frustrações inerentes ao viver, sendo menos movidos por nossas feridas narcísicas e defesas egoicas.

Preece (2006) descreve a experiência de *renúncia* apoiando-se na história de Parsival e do próprio Buda histórico. Salienta que ambas as personagens eram “ingênuas para o mundo”. Haviam sido superprotegidas por sua mãe e seu pai respectivamente, que temiam os desdobramentos de sua “descoberta do mundo⁷²”. Ambos tomaram a decisão de sair da casa

⁷² Título de uma das obras de Clarice Lispector, publicada em 1967. No contexto que estamos considerando, lembrar de Clarice faz todo o sentido: ela ousou penetrar lugares recônditos em si mesma e legou-nos uma das obras mais inspiradoras, não apenas por seu gênio artístico, mas por sua capacidade de despertar no leitor um

paterna e materna e encarar a realidade que lhes havia sido negada, contrariando a vontade dos respectivos pais. Simbolicamente, deixaram para trás um modo de ser que era fundamentalmente inconsciente, e saíram em busca das respostas que ninguém, a não ser eles mesmos, *individualmente*, poderiam obter. Trata-se do “primeiro passo para encararmos quem somos na jornada.” (PREECE, 2006, p. 82). O autor salienta que o termo tibetano *nge jung*, muitas vezes traduzido por renúncia, significa literalmente “emergência definitiva”, o que traduz mais precisamente o seu significado psicológico, já que implica a saída da inconsciência e a busca de tomada de consciência de si mesmo e do mundo. (IBIDEM, pp. 81-90)

A renúncia, na leitura de Preece (2006), articula-se a uma intenção de sair da inconsciência para um processo de conscientização que se articula ao desejo de encarar nossas tendências habituais, reconhecendo que a solução para os problemas da vida repousa na coragem de enfrentar o desafio da transformação. Essa passagem da inconsciência para a consciência, a qual tende a acontecer inúmeras vezes ao longo da vida, do meu ponto de vista, articula-se à coragem na medida em que implica a busca de uma postura ética em todos os âmbitos de nossas vidas, começando conosco mesmos – o que não é tão simples nem fácil de ser realizado, já que, se há uma verdade a ser desvelada, sua condição de emergência é uma consciência focada no objetivo de sua ampliação, e isso exige um compromisso nem sempre fácil com o percurso interior a ser trilhado, e cujo resultado tende a se manifestar no mundo compartilhado no cuidado com os outros.

Religião versus Confissão, Religião e Confissão, ou simplesmente Religião: diferentes perspectivas com consequências distintas

Jung (2007) diferencia religião de confissão religiosa. Para ele, a *religião* está articulada à ativação da *função religiosa da psique*, podendo se expressar na arte, na ciência, na filosofia, em algum credo religioso, ou mesmo na vida cotidiana, sendo parte integrante do processo de individuação. (JUNG, 2007, vol. 11/1, p. 10, par. 8). Já as religiões institucionalizadas têm como ponto de partida a experiência numinosa de seu fundador, e, ao se tornarem instituições, convertem-se em confissões religiosas, cujo alicerce é o dogma.

Toda confissão religiosa, por um lado, se funda originalmente na experiência do numinoso, e, por outro, na *psitis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta. (IBIDEM, p. 10, par. 9).

Considerando a raiz numinosa das confissões religiosas, Jung argumenta que o dogma tem a função de conter as manifestações inconscientes, dando-lhes um contorno, favorecendo, desse modo, o contato com a dimensão arquetípica. O numinoso, cuja origem remonta à criação inconsciente, pode, muitas vezes, provocar desajustes na consciência, requerendo uma mediação egoica que dê conta de simbolizá-lo, nomeá-lo, traduzindo o evento numinoso em possibilidade de experiência simbólica e compartilhada. Criam-se, então mitos, ritos, religiões, dogmas que venham a dar continência ao irracional e permitir o reviver da experiência numinosa, agora amparada por um ritual, por uma narrativa. (JUNG, 2007, vol 11\1, par 30, p. 20, par 32, pp. 20, 21)

Jung aponta que o “dogma é como um sonho que reflete a atividade espontânea e autônoma da psique objetiva, isto é, do inconsciente”. A função do dogma, dos ritos e instituições é dar continência às influências inconscientes; este nasce do registro experiencial. Jung ressalta, nessa mesma obra, que o dogma é superior à ciência, pelo fato de aquele “exprimir, por meio de sua imagem, uma totalidade irracional”. (IBIDEM, p. 51)

Jung reconhece um valor positivo no dogma, quando este se mantém vivo de tal modo a permitir o contato com o numinoso e, ao mesmo tempo, proteger o ego – através de sanções, rituais, narrativas e prescrições – das investidas do inconsciente. Por outro lado, observa que pode haver, em algumas confissões, a perda de contato com o aspecto numinoso, impedindo, desse modo, a emergência da experiência religiosa propriamente dita. Segundo Freitas e Mendes (2004), as confissões que mantêm vivo o contato com o numinoso, possibilitando, através dos dogmas, a mediação do ego do indivíduo com os símbolos e imagens evocados, estariam a serviço da religiosidade humana e do processo de individuação, ao passo que aquelas cristalizadas nos dogmas “mortos” e nas práticas institucionalizadas, teriam perdido o sentido que deu origem a sua existência, não podendo contribuir ao processo de individuação; essas têm seu interesse fixado no processo de massificação. Em algumas confissões, é possível observarmos uma identificação defensiva com a *persona* do religioso, ou mesmo com o estereótipo do discípulo ou acólito. Nesses casos, observamos que a defesa dos dogmas ou dos princípios de determinada confissão acontece à revelia do contato dessas pessoas com a realidade psíquica; há uma relação de subserviência no tocante aos preceitos

institucionalizados, podendo haver uma defesa cega dos dogmas de determinada confissão, – com o risco de enrijecimento no unilateralismo e do exercício coercitivo sobre aqueles que possuem outro ou nenhum credo – em detrimento do desenvolvimento das funções compensatórias – o desenvolvimento das funções que faltam ao indivíduo – que caracteriza, segundo Jung, o processo de individuação.

Dogmatismo e a obliteração da liberdade de ser

Tacey (2005), ao refletir sobre o ensino de Jung na academia, aponta quatro tipos; interessa-nos, em nosso escopo, o estereótipo do discípulo ou acólito. Segundo o autor, o discípulo é secretamente identificado com o mestre, escondendo esse fato sob uma máscara de subserviência aos ensinamentos junguianos. Esse tipo não fala da pesquisa científica de Jung, mas de suas “descobertas”, como se fossem mandamentos. (TACEY, 2005, p. 6). Observamos um certo embotamento da função pensamento, já que, segundo Tacey, esse tipo de relação do discípulo com o mestre está envolta em uma aura mística, nebulosa. Por outro lado, ponderamos que o pensamento como função inferior, já que menos diferenciado, pode se dar no tipo de unilateralismo que estamos discutindo; nesse casos, a partir de uma excessiva racionalização, a pessoa defenderia uma determinada confissão, justificando e explicando com argumentos pretensamente racionais os motivos de determinados dogmas ou preceitos.

Moon (2006) levanta o questionamento se o processo de individuação é uma disciplina espiritual ou não. Para a autora, embora a individuação seja *o processo religioso de transformação pessoal* (MOON, 2006, p. 61), tal como postulava Jung, não se trata de uma disciplina espiritual, na medida em que não prescreve ou emoldura o processo dentro de um conjunto de ritos ou dogmas. O budismo, sendo uma disciplina espiritual, insere-se em uma confissão religiosa na qual estão presentes uma concepção de homem e de mundo, além dos inúmeros ritos, mitos e histórias a modular as relações entre as pessoas, e de cada pessoa consigo mesma⁷³. No que tange à discussão proposta pela autora, para mim, a questão fica aberta, pois, de algum modo, embora não necessariamente atrelado a uma instituição religiosa, o processo de individuação requer um comprometimento consigo mesmo que, embora não se deva tornar rígido e, com isso, perder o sentido, implica uma disciplina, um compromisso *religioso* consigo mesmo... Hoje fazemos análise, vamos aos centros de

⁷³ Nesse artigo a autora, embora baseie-se no referencial junguiano, não distingue religião – processo de contato com o numinoso, inerente à condição humana – de confissão religiosa – religião institucionalizada – como faz Jung. Refere-se ao termo religião como religião institucionalizada.

meditação, fazemos caminhadas, viajamos, compramos, etc. Mas se não houver disciplina: a possibilidade de discriminarmos se o modo como nos relacionamos com as coisas conduz a uma “anestesia” ou a um “despertar”; e se não tivermos coragem de sustentar a segunda opção, continuaremos a girar em círculos, eternamente insatisfeitos, mesmo fazendo vários anos de análise, meditação, academia...

Stephen Batchelor (1983) apresenta, apoiado em Heidegger, duas modalidades de experiência religiosa que, de algum modo, articulam-se à distinção que Jung propõe entre confissão e religião. Segundo o autor, há a dimensão do ter e a dimensão do ser. No contexto horizontal do ter, a institucionalização da religião acaba por abafar o verdadeiro anseio humano fundado na necessidade de se *religar* a um princípio que lhe permita ascender da dimensão horizontal do ter para o âmbito vertical do ser⁷⁴.

O ponto que não pode ser suficientemente enfatizado hoje é que a consciência religiosa autêntica não é uma outra extensão da dimensão horizontal do ter, mas um despertar para a presença da dimensão vertical do ser. Como tal, seu começo deve ter lugar em uma reorientação radical da existência inteira. (BATCHELOR, 1983, p. 29).

Fazendo um paralelo com o que foi problematizado acima, podemos pensar na dimensão do ser em termos da experiência religiosa propriamente dita, tal como Jung a define; em contrapartida, o aprisionamento ao dogma e à vivência da religiosidade como mera confissão poderia ser associada à esfera do ter. Batchelor propõe que a mudança de perspectiva da dimensão do ter para a do ser pode ser descrita fenomenologicamente em termos de um “salto”, que implica uma transformação profunda que revela o abismo entre esses dois modos de ser: o ter e o ser. Segundo Batchelor (1983), o âmbito do ter é experienciado como “um terreno horizontal se precipitando em direção aos horizontes que estão sempre recuando”⁷⁵. Argumenta que, na dimensão do ter há sempre um dualismo implicado, pois nesse âmbito, o indivíduo, isolado pelo impulso de satisfação pessoal,

⁷⁴ Nesta obra, Batchelor faz uma análise histórica dos desenvolvimentos de alguns conceitos e práticas presentes no budismo, segundo as necessidades dos homens de cada momento histórico. Em sua perspectiva, as novas interpretações e reformulações visavam responder às questões que cada tempo engendrava, mantendo viva a experiência religiosa. Sugere que, na atualidade, outra reformulação seja feita, para evitar que dogmatismos e fundamentalismos venham a paralisar a experiência do Ser. Segue a apresentação original do trecho citado.

The point that cannot be sufficiently emphasized today is that authentic religious consciousness is not another extension of the horizontal dimension of having, but an awakening to the presence of the vertical dimension of being. As such its inception must take place in a radical reorientation of one's entire existence. (BATCHELOR, 1983, p. 29)

⁷⁵ *In terms of having, life is experienced as a horizontal expanse precipitating towards ever receding horizons.* (p. 25)

direciona-se a objetos: pessoas, dinheiro, posição social, *status*, etc., que, por sua natureza transitória e pela própria condição de posse, não têm como satisfazer o sujeito de modo perene⁷⁶.

*Ter sempre pressupõe um dualismo bem definido entre sujeito e objeto. O sujeito, portanto, busca seu bem-estar, bem como um sentido de significado e propósito, na preservação e aquisição de objetos dos quais ele está necessariamente isolado*⁷⁷. (IBIDEM, p. 27).

A citação acima traz à tona uma importante questão de nosso tempo, e que não se restringe ao campo da religiosidade humana, ou melhor dizendo, à passagem da religião para a confissão religiosa. Diz respeito ao modo como nos relacionamos com as coisas: como compradores, consumidores. Na avidez da aquisição e do consumo, não pode haver satisfação, já que a lógica do consumismo é arquitetada com a finalidade de criar necessidades, não para satisfazê-las, mas para manter o dócil consumidor sempre ávido de novas aquisições. Sendo o desejo e a insatisfação inerentes à condição humana – e a sociedade de consumo que construímos é a exacerbação caricatural e trágica da capacidade predatória humana – veremos no capítulo seguinte como o budismo aborda o desejo e a ignorância a partir da consideração de que são imanescentes à condição humana, propondo um salto para um outro modo de ser.

Nesse capítulo, apresentamos e buscamos problematizar alguns importantes conceitos da psicologia analítica que geralmente estão implicados no processo de individuação. Dentre as instâncias da vida psíquica, salientamos a importância do ego no processo de individuação, pois é esse complexo que tem que se haver com a sombra, a *persona*, os outros complexos e os arquétipos. Um outro aspecto relevante do processo de individuação diz respeito à ativação da função religiosa da psique, muitas vezes, deflagrada pela experiência numinosa; apontamos, porém, a ressalva de que numinosidade e sacralidade são experiências distintas, e que, na experiência do sagrado está implicado um processo no qual não há fixação no polo alienado ou inflado da psique, os quais devem se alternar na dinâmica psíquica saudável. Para

⁷⁶ O budismo problematiza a questão do desejo humano, ancorado em tradições indianas mais antigas. Segundo essas tradições, o ser humano, preso a uma ignorância inata (desconhece os fundamentos do existir, seu propósito teleológico), oscila entre o apego e a aversão em relação aos objetos que julga prazerosos ou desagradáveis. O budismo discute o estatuto ilusório de tais julgamentos, que estão baseados em um senso de individualidade que busca fixar os fenômenos que, por sua própria natureza, são impermanentes. Segundo o budismo, a real natureza de todos os fenômenos articula-se à assunção de que são interdependentes e vazios de existência intrínseca (a própria noção de “eu”, para o budismo, é vazia de existência). Discutiremos tais conceitos adiante.

⁷⁷ Having always presupposes a sharply defined dualism between subject and object. The subject thus seeks his or her well-being, as well as his or her sense of meaning and purpose, in the preservation and acquisition of objects from which he or she is necessarily isolated. (BATCHELOR, 1983, p. 27)

MacKenna (2009), esse tipo de experiência articula-se à possibilidade do estabelecimento de relações de objeto e da capacidade de experienciar e elaborar o luto. Por fim, discutimos, a experiência religiosa, ou sagrada, tanto teoricamente quanto do ponto de vista experiencial, e a articulamos ao processo de individuação.

Nos próximos capítulos, articulamos os conceitos da psicologia analítica ao universo dos praticantes budistas que estamos pesquisando.

4 O BUDISMO E AS EXPERIÊNCIAS PSÍQUICAS PROFUNDAS

A primeira parte deste capítulo versará sobre as bases do budismo. Na segunda parte, buscamos uma articulação entre as experiências psíquicas profundas e os métodos meditativos.

O Budismo

Discutiremos acerca dos principais pressupostos do budismo, dialogando com algumas transformações históricas que vieram a compor as práticas e os preceitos presentes no budismo tibetano. Este capítulo visa a apresentar e discutir alguns postulados budistas cuja dificuldade repousa não apenas nos seus enunciados complexos, requerendo do leitor uma atenção detida⁷⁸, mas uma possibilidade de contato, ainda que superficial, com uma tradição que se fundou no questionamento existencial a partir de uma evidente experiência de angústia. Não nos propomos a fazer uma apresentação extensa dos conceitos budistas, pois fugiria ao nosso escopo. Por outro lado, pretendemos introduzir o leitor no universo epistemológico e soteriológico do budismo no intuito de familiarizá-lo com o ambiente no qual os praticantes de budismo tibetano, nossos interlocutores para este estudo, inserem-se, e que elementos utilizam para dar sentido a sua própria angústia existencial no contexto de seu processo de individuação.

O Budismo, suas raízes pré-históricas e seu advento no primeiro período histórico indiano

As raízes históricas do budismo remontam às práticas mais antigas de ioga datadas de cinco mil anos antes de Cristo na Índia (ZIMMER, 1986, p. 19). Há registros arqueológicos no Vale do Rio Indo, atual Paquistão, de uma figura sentada em posição meditativa datada de 3000 a.C., indicando a prática de ioga em período proto-histórico. Segundo Gulmini (2002), “um sinete de barro cozido encontrado (...) no início deste século apresenta uma curiosa figura sentada em *padmasana*, a “postura do lótus” característica do *yoga*, trajando uma pele de tigre

⁷⁸ Nos mosteiros os estudos sistemáticos dos pressupostos budistas integram toda uma vida e normalmente a compreensão de alguns conceitos iniciais requerem muitos anos de estudo, memorização e contemplação.

e cercada por animais” (GULMINI, 2002, p. 15)⁷⁹. A história da Índia se inicia com o povo *arya*, que nos legou não apenas o sânscrito mas também uma vasta obra literária, fruto do desenvolvimento cultural oriundo de sua tradição e da assimilação da cultura do povo conquistado. A prática de ioga parece não ter qualquer relação com a cultura *arya*; supõe-se que esteja articulada à presença da civilização autóctone que, à época da invasão ariana, ostentava características urbanas e cujo desenvolvimento tecnológico e cultural parece ter sido bem maior do que aquele do povo invasor; sua linguagem, porém, é até hoje indecifrável. (Ver GULMINI, 2002, pp. 15-17).

Lucille Schulberg, apud Gulmini (2002), refere-se ao desaparecimento da cultura do Indo ao norte.

Ali, o golpe de morte à civilização do Indo foi súbito e violento. E os homens que assentaram esse golpe de morte (...) eram nômades altos e de pele clara da Ásia Central, que invadiram as planícies do noroeste da Índia em meados do segundo milênio a.C.. Devastando o país à sua passagem, esses nômades extinguiram uma cultura muito mais adiantada que a deles. Mas também determinaram o curso de toda a História indiana posterior. (GULMINI, 2002, p. 17).

Os textos mais antigos produzidos na Índia são uma coletânea de quatro livros litúrgicos denominados Vedas, datados de 1500 a.C., cujo surgimento marca o primeiro período considerado histórico na Índia⁸⁰. Segundo Gulmini (2002):

(...) a impressão que temos ao ler os antigos hinos dos sacerdotes aryas – os membros da classe sacerdotal dos brahmana – é a de que, ou o *yoga* e seus objetivos lhes eram totalmente desconhecidos, ou lhes eram, ao menos, totalmente “estrangeiros”.

O fato de que as práticas do *yoga* tenham sido abundantemente citadas e descritas somente na literatura da cultura sânscrita posterior ao período védico e de que, ao mesmo tempo, também não constem elas em nenhuma outra literatura do mundo indo-europeu, têm sido indicadores aos estudiosos desta cultura de que realmente o *yoga* não foi uma contribuição indo-européia (*sic*) trazida pelo povo *arya*, senão um sistema de origem autóctone, já existente entre os povos da região, e que foi paulatinamente assimilado e absorvido pelos conquistadores numa síntese cultural advinda de seu estabelecimento em solo indiano. (GULMINI, 2002, pp. 19, 20).

A fase de transição entre o período védico e o seguinte, o épico bramânico, é marcada pelo surgimento das *Upanisads* e é também o período no qual surge o *Yogasutra* – um tratado

⁷⁹ A Índia antiga, anterior à separação que formou o Paquistão, é o solo no qual o sinete foi encontrado. Ver Collins, L e Lapierre, D (1976).

⁸⁰ Segundo Gulmini (2002), o período védico inicia-se por volta de XX-XV a.C., até o período de transição, que culmina nas figuras reformistas de Buddha e Mahavira. (VI a.C). (p. 19)

de ioga com a descrição dos processos meditativos – e o advento do budismo, por volta de 2500 a.C. Tratou-se de um período de muita efervescência cultural.

Segundo Williams e Tribe (2000), devemos compreender a vida do Buddha histórico como uma hagiografia, ou seja, uma biografia espiritual ou religiosa que reflete a ideologia daqueles que narram a vida do santo na busca de legitimação da verdade de sua doutrina (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p. 26). Não nos deteremos neste momento nas várias histórias fantásticas narradas acerca de Buddha Shakyamuni e de suas existências progressas como *bodhisattva*⁸¹. A hagiografia mais difundida consiste na narrativa de que Buda era um príncipe de um reino poderoso e abastado, e, segundo a lenda, era poupado de todo o sofrimento por seu pai, o rei. Este o supria com toda a riqueza e todos os prazeres mais desejáveis da face da Terra. Certo dia, já adulto, Sidarta Gautama – nome de Buda anterior à Iluminação – foi às ruas e viu um doente, um ancião e um cadáver, e ficou profundamente impressionado com o fato de que nenhuma riqueza no mundo poderia impedi-lo de também experimentar a doença, a velhice e a morte. Naquele passeio, viu também um asceta mendicante, o qual dedicava sua existência a se liberar dos sofrimentos por ele observados. Consciente de que a vida resumia-se a um processo irremediável que se dividia em quatro etapas, a saber, o nascimento, o envelhecimento, o adoecimento e a morte, tomou a decisão, contrariando as expectativas de seu pai, de se retirar do mundo, abandonando a casa, a esposa, o filho, a fortuna e a posição social, para se tornar um asceta errante e buscar em si mesmo a resposta para a primeira verdade⁸² – a verdade do sofrimento – com a qual se deparava. Por anos, praticou meditações de transe⁸³, e os flagelos corporais que eram comumente praticados pelos ascetas de seu tempo, mas estes não lhe conduziram à finalidade da liberação. Então sentou-se sob uma árvore, sem infligir-se qualquer tipo de sobrecarga psíquica ou física, abolindo qualquer técnica ou artifício praticados naquele tempo. Então, da união entre sua capacidade perceptiva aguçada e uma profunda tranqüilidade, emergiu o último despertar: a completa iluminação; havia decifrado o enigma do sofrimento. Sua filosofia derivou de sua experiência meditativa e ele ensinou sua doutrina, o *dharma*, por mais quarenta e cinco anos, vindo a fundar uma ordem monástica. Morreu de causas naturais, para nunca mais renascer subjugado pelo sofrimento. (WILLIAMS & TRIBE, 2000, pp.24, 25).

⁸¹ Discutiremos adiante o conceito de Bodhisattva. Nesse contexto, destacamos que se trata do praticante que está prestes a atingir o estado de liberação da ignorância.

⁸² As *Quatro Nobres Verdades* são: a verdade do sofrimento, a verdade da causa ou origem, a verdade da cessação e a verdade do caminho, que constituem o primeiro ensinamento de Buda após a Iluminação, também chamado de *Primeiro Giro da Roda do Dharma*. Ver glossário.

⁸³ Original: trance-like meditation.

Segundo Williams e Tribe (2000) não é possível saber se a versão mais difundida da história de Buda é verdadeira ou não, pois o trabalho de reconstrução de sua biografia é dificultado pela grande contradição que as diferentes versões apresentam nos textos em pali, chinês e tibetano. Citam um autor, André Bareau, que chega a afirmar que Buda pode sequer ter existido. Os autores complementam, no entanto, que a posição dominante dos acadêmicos e historiadores na atualidade tem sido a de afirmar que o esboço geral da vida de Buda parece ter sido verdadeiro: nascimento, maturidade, renúncia, busca, despertar, liberação, ensinamentos e morte. Salientam que, pelo conteúdo ‘revolucionário’ de suas asserções, Buda possivelmente integrou a população marginal que discordava da visão de mundo dominante naquele momento histórico. Tendo sido um dos ascetas de seu tempo, foi buscar nas florestas a resposta para a verdade libertadora, já que, segundo o ideário dessa população marginal, esta não poderia ser encontrada no mundo védico civilizado. Williams & Trobe (2000) citam alguns episódios da hagiografia de Buda que são comprovadamente falsos: Buda não foi um príncipe, pois o clã dos Shayas, no qual nasceu, não tinha reis; nasceu em uma das repúblicas ao norte da Índia que foi anexada ao Império da Monarquia Magadha. Segundo eles, possivelmente o clã dos Shakyas era governado por uma oligarquia de anciãos eleitos periodicamente e provavelmente a ordem democrática que Buda fundou foi inspirada nessas mesmas premissas (Ver WILLIAMS & TRIBE, 2000, pp.25, 26). Pensamos que a ênfase colocada no suposto reinado de Buda, extrapolando os fatos históricos, tem o valor simbólico de salientar que Buda, tendo tido acesso ao apogeu de tudo o que um ser humano poderia desejar – o poder supremo dos reis, todos os prazeres sensoriais e confortos materiais disponíveis sobre a face da Terra – voltou-se para o tesouro mais precioso de todos: o *Self*...

O diálogo de Buda com o poder vigente e institucionalizado

Interessa-nos, por ora, a contextualização histórica do advento budista e os valores vigentes com os quais Buda dialogou. Se, no período védico a celebração da vida através de rituais e sacrifícios orientados para se obter boa saúde, boas safras, longa vida, dentre outras metas mundanas, era o objetivo último a ser alcançado, no período posterior, o épico-bramânico, encontramos um profundo descontentamento em relação à condição humana e uma intensa e profunda consciência acerca da precariedade da vida. Enquanto no período védico as especulações acerca da condição humana *terminam* na morte, no período épico-bramânico, elas *começam* na morte. Segundo Gulmini (2002):

Uma postura bastante diferente em relação à própria existência permeia os textos deste período: ao contrário da celebração da vida, da longevidade, da riqueza e da progênie que acompanhava a religião védica, notamos em oposição um profundo pessimismo diante da condição humana, vista como precária, cheia de dor e sofrimentos e fadada à morte. Mas a morte, talvez por esta razão, deixa de ser objeto de temor para ser objeto de investigação. (GULMINI, 2002, p. 35).

Além do enfoque existencial, encontramos no período de transição e em todo o período épico-bramânico subsequente, um debate acerca da estrutura hierárquica e social até então aceita e legitimada por estar fundamentada em explicações de cunho místico e *confessional*⁸⁴ pelos detentores do poder, cujo representante principal era o sacerdote brâmane. Conforme assinala Eliade (1996): “(...) Na Índia antiga, como em todas as outras sociedades tradicionais, a ciência secreta era patrimônio exclusivo de uma classe, os especialistas dos mistérios, os mestres dos ritos – os brâmanes.” (ELIADE, 1996, p. 107).

O sistema de castas indiano se justificava em função da pureza relativa que cada uma apresentava. Desse modo, a casta mais pura seria a brâmane, autorizada a realizar rituais de sacrifício aos deuses e às divindades tutelares e obrigada a se abster do cumprimento de qualquer atividade considerada impura, tais como limpar latrinas, recolher lixo, dentre outras. As outras são a classe guerreira, a comerciante e a dos serventes, cada uma apresentado um grau de pureza menor em relação à anterior. Segundo Williams e Tribe (2000):

(...) Os brâmanes formavam o grupo ideologicamente dominante na sociedade védica. Eles eram e ainda são uma elite hereditária. (...) O que faz de um brâmane um brâmane é o nascimento, mas o que faz esse nascimento significativo é a pureza ritual relativa de um brâmane. (...) Os brâmanes, portanto, não devem estar poluídos, e tarefas que possam envolver impurezas e, portanto, serem poluentes (tais como a retirada de lixo ou de cadáveres) devem ser realizadas por outros, especialistas na remoção de impurezas⁸⁵. (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p. 13).

Esses “especialistas na remoção de impurezas” são os serventes e os sem-casta, ou intocáveis, que constituíam a quinta e mais baixa casta no sistema social hindu. Em relação a esse sistema hierárquico, Lapierre e Collins (1976) comentam:

⁸⁴ Conforme explicitado anteriormente, estamos utilizando o conceito de *religião* para denotar o processo psíquico de diálogo entre ego e Self. O termo *confissão* refere-se às religiões institucionalizadas e seu conjunto de dogmas.

⁸⁵ The brahmins formed the ideologically dominant group in the Vedic society. They were and still are a hereditary elite. (...) What makes a brahmin a brahmin is birth, but what makes that birth significant is the relative ritual purity of a brahmin. (...) Brahmins must therefore not be polluted, and tasks which might involve impurity and thus be polluting (such as the disposal of rubbish, or dead bodies) must be performed by others, specialists in the removal of impurity. (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p. 13)

(...) No ponto mais baixo encontravam-se os sem-casta, a quem chamavam os intocáveis, e que, esses, teriam nascido da terra. Essa segregação era todavia muito menos divina do que sugeriam os *Vedas*. Fora utilizada pelas classes dominantes arianizadas para permitir a continuação da escravatura das populações arborígenes de pele negra que habitavam a península. (LAPIERRE & Collins, 1976, p. 46).

Os usos e abusos das relações de poder encontram nas racionalizações mais estapafúrdias sua razão de ser. Se houve uma intervenção divina na formação das castas, esta, há muito, deixou de ser atuante; restou a ambição e a estreiteza humana a sustentá-la...

A quê e a quem serve o *dharma*?

Como apontado anteriormente, o advento budista se localiza historicamente no período de transição (século VI a.C.), e a Buda é atribuído o questionamento, dentre outras coisas, do conceito de *dharma* bramânico, um dos pilares a sustentar a ideologia das castas. Segundo Zimmer (1986), o substantivo sânscrito *dharma*, da raiz *dhr*, “suster, sustentar, carregar”, (...) significa “o que sustenta, mantém unido ou erguido”. (ZIMMER, 1986, p.128) e está articulado à noção de lei e dever, e também à noção de harmonia cósmica nas qual todos os fenômenos têm sua razão de ser. No sistema de castas indiano, seguir o *dharma* implicava cumprir os desígnios sociais próprios de uma determinada classe, imutável desde o nascimento; esta concepção está enraizada no complexo sistema hierárquico indiano, o qual, em sua origem, guardava estreita relação com uma civilização ideal, onde as diferentes funções em uma sociedade indicavam diferentes necessidades de aprendizagem por um determinado tempo delimitado por uma vida, considerando o postulado reencarnacionista como pressuposto.

O dharma é a justiça ideal que se faz vida. Um homem ou uma coisa sem seu dharma é um absurdo. Existem profissões limpas e profissões sujas, mas todas participam do Poder sagrado. Daí a “virtude” ser medida pela perfeição atingida pelo homem individualmente, cada um no exercício de seu papel. (ZIMMER, 1986, pp. 128, 129).

Considera-se que a casta forma parte do caráter inato de cada um. A ordem moral divina (*dharma*), que tece e mantém unida a estrutura social, é a mesma que dá continuidade às vidas do indivíduo; assim como o presente deve ser entendido como conseqüência natural do passado, de igual modo a casta da encarnação seguinte⁸⁶ estará determinada pela maneira como for desempenhado o papel de hoje. E, ainda, não apenas a casta e a profissão, mas tudo o que acontece ao indivíduo (mesmo o que aparentemente seja pura causalidade) está determinado a adapta-se exatamente à sua natureza e exigências mais profundas. (IBIDEM, p. 122).

⁸⁶ Grande parte das tradições indianas, dentre elas, o budismo, é reencarnacionista, ou seja, concebe o processo de transmigração da consciência em outros corpos. Discutiremos este tema adiante.

A ideologia do *dharma* parece permear ainda hoje a sociedade indiana, revestindo seu povo de uma resignação contundente diante da penúria material que grande parte da população enfrenta. Em uma civilização na qual o conceito de *dharma* tem a função de “manter a ordem universal, ou cósmica”, os indivíduos integram ao seu cabedal de compreensão a ideia de que seu sofrimento é momentâneo – uma vida, para os indianos, é um momento fugaz, considerando o processo de reencarnação – e, após o correto cumprimento de uma determinada etapa, um outro renascimento lhe possibilitará novas aprendizagens para a consciência. O conceito de *dharma*, em sua raiz religiosa, concebe um mundo “perfeito” no qual todos, embora aparentemente em níveis sociais e hierárquicos distintos, participam de um mesmo processo de aprendizagem e desenvolvimento da consciência; daí a noção de “harmonia cósmica”. Nesse contexto, a única garantia de alguma possibilidade de mobilidade social, diga-se de passagem, em outra vida, seria o correto cumprimento dos desígnios e desafios que a vida atual apresenta ao indivíduo, não importando a classe na qual tivesse nascido; a ascensão para outras classes ditas mais puras se daria em função do processo de aprendizagem vivido. Penso que a possibilidade de ampliação da consciência está disponível a todos os seres humanos independentemente de classe social, gênero, cor, raça, condição física, etc., estando em questão nesse ponto, entretanto, a tirania sobre os desprivilegiados. Abusos de poder são recorrentes na história humana, e se deram de maneira tão intensa que as cinco castas originais, já ancoradas no exercício da opressão, “multiplicaram-se como células cancerosas em cerca de três mil subcastas, mil oitocentas e oitenta e seis das quais apenas entre os brâmanes.” (LAPIERRE & Collins, 1976, p. 46).

Gandhi, exemplo histórico recente, dedicou sua vida, não apenas à libertação Índia, oprimida pela Inglaterra, mas à libertação da violência em todas as suas formas e manifestações. Conviveu com os intocáveis, ajudando-os a se prevenir de doenças, executando, muitas vezes, o serviço que lhes era delegado. Zimmer (1986) exemplifica outros belos atos de insubordinação ancorados na experiência religiosa.

Originalmente, os santos jainistas iam “vestidos de espaço (*digambara*), quer dizer, totalmente nus, como sinal de que não pertenciam a nenhum grupo, seita, profissão ou comunidade reconhecidos. (...) No mesmo espírito, os monges budistas errantes eram instruídos a se cobrirem com farrapos, ou ainda com vestes de cor ocre, sendo estas geralmente usadas pelos criminosos banidos da sociedade e condenados à morte. Os monges colocavam essas vestes desonrosas como sinal de que eles também estavam mortos para a hierarquia social. (...) Analogamente, o brâmane peregrino e mendicante tem sido sempre comparado ao ganso selvagem ou ao cisne (*hamsa*), que não tem morada fixa e vagueia, migrando com as nuvens de chuva para o norte, em direção ao Himalaia, logo voltando para o sul, e sentindo-se à

vontade tanto em lagos ou lençóis d'água, como na extensão ilimitada e infinita do espaço. (ZIMMER, 1986, pp. 125, 126).

Segundo Williams e Tribe (2000), para Buda, assim como vários ascetas de seu tempo, o *dharma* bramânico era pura convenção, refletindo as necessidades humanas temporais, mas não respondendo objetivamente às questões mais profundas que um ser humano é capaz de formular. O que propôs, então, como *dharma*, seria a capacidade de enxergar a realidade tal como é – a realidade última, acessível apenas através dos métodos meditativos. O prerequisite para a contemplação da realidade, sem véus ou, na terminologia budista, sem obscurecimentos, seria o correto cumprimento de um caminho iniciado a partir do processo de renúncia aos estados condicionados pelo sofrimento. O conceito de *dharma* no budismo adquire então a conotação de totalidade dos ensinamentos budistas, agrupados no que foi designado como Os Três Giros da Roda do *Dharma*⁸⁷: três momentos nos quais Buda percorreu acerca de alguns temas, apresentando uma visão diversa daquela proposta por seus contemporâneos. O conceito de *dharma*, no budismo, refere-se, como dissemos, à totalidade dos ensinamentos budistas e tem a conotação de caminho a ser seguido, sendo mais importante do que a figura histórica do próprio Buda. Segundo Williams e Tribe (2000):

A tradição budista sustenta que um Buda não tem apenas a sabedoria do *insight* direto no modo das coisas mas também compaixão completa por aqueles que estão sofrendo como ele já esteve. Após quarenta e cinco anos de ensinamentos, o Buda morreu, pois, central ao seu despertar, a sua iluminação, é que todas as coisas a nossa volta são impermanentes. Ele não indicou nenhum sucessor humano, pois afirmava que havia ensinado tudo o que é necessário para se obter a liberação e, portanto, o único sucessor necessário era o ensinamento que havia redescoberto. (...) Seu sucessor, ele disse, (...) deve ser o próprio *dharma*. O Buda, ao final, dirige sua atenção ao *dharma* e a sua prática. A história de vida do Buda não é uma história narrativa. É tudo sobre o *dharma*. Sem o *dharma*, não há nada. Sem sua prática, é inútil. (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p. 30)⁸⁸

Os budistas, em geral, não cultuam um Deus criador. Consideram, entretanto, os Três Tesouros seu objeto de Refúgio. Os Três Tesouros são: Buda, *dharma* e *sangha*. O *dharma* é

⁸⁷ Ver glossário.

⁸⁸ Texto original: The Buddhist tradition holds that a Buddha has not just the wisdom of direct insight into the way of things but also complete compassion for others who are suffering as he once was. After forty-five years of teaching the Buddha died, for central to his awakening, his enlightenment, is that all things around us are impermanent. He appointed no human successor for he affirmed that he has taught all that is necessary to attaining liberation and therefore the only successor needed was the teaching he had rediscovered. (...) His successor, he said (...) should be the Dharma itself. The Buddha at the end directs attention to the Dharma and to its practice. The life-story of the Buddha is not narrative history. It is all about the Dharma. Without the Dharma there is nothing. Without its practice it is useless. (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p. 30)

o conjunto de ensinamentos legados por Buda, e também o caminho a ser trilhado. O conceito de *Sangha* originalmente referia-se à comunidade de praticantes budistas que alcançaram o objetivo de liberação proposto por Buda; atualmente, tem se referido a qualquer pessoa que se autointitule pertencente a uma comunidade budista. E o Buda é o exemplo a ser seguido, não como um objeto externo de adoração, mas como um objeto interno capaz de guiar o praticante na trajetória do despertar. Penso que os “Três Tesouros” podem ser tomados como símbolos de individuação capazes de provocar uma abertura à dimensão numinosa e sagrada, dependendo das predisposições do praticante. “Tomar refúgio em Buda, *dharma* e *sangha*” implica uma iniciação no budismo, e também um compromisso com a continuidade da prática cuja base é o *dharma*. Veremos com nossos interlocutores que esse “refúgio”, longe de ser um convite à aceitação cega de dogmas estabelecidos *a priori*, estabelece um compromisso do praticante consigo mesmo, a partir da investigação das premissas propostas “em sua própria mente”, ou podemos dizer, em sua própria experiência.

Bases filosóficas dos principais conceitos budistas: o berço indiano

Apresentamos o *dharma* budista em oposição ao *dharma* bramânico. Veremos mais alguns importantes conceitos com os quais dialogaremos a fim de facilitar a explanação da filosofia budista. Segundo Mircea Eliade (1996), há quatro conceitos fundamentais que nos introduzem diretamente no coração da espiritualidade indiana. O primeiro diz respeito à *lei de causalidade que sustenta a interdependência entre todas as coisas e seres*; de acordo com esse princípio, todos os acontecimentos da vida e do cosmos encontram-se condicionados por situações que, ao se materializarem, geram as condições para acontecimentos futuros. *Karman*⁸⁹ significa ação, o que implica sempre uma reação decorrente, em resposta aos efeitos gerados por essa ação; a ação – *cármica* – em si já é uma resposta a ações anteriores e seus efeitos serão, ao mesmo tempo, resposta a uma ação anterior e semente de futuros acontecimentos e ações. A partir desse conceito, explica-se o fenômeno da “transmigração das almas”, também chamado de reencarnação. O segundo conceito diz respeito “ao processo misterioso que gera e sustenta o cosmos e, desse modo, torna possível o “eterno retorno” das existências”: o conceito de *maya*, ou ilusão, articula-se a uma impossibilidade de percepção clara da realidade. Por estar preso à cadeia *cármica*, o ser humano acaba por enxergar apenas um recorte da realidade em função de suas próprias inclinações e tendências, pois em função da ignorância (*avidya*), o ser humano é recoberto pelos véus de *maya*, ou ilusão. No budismo,

⁸⁹ A palavra “carma” foi incorporada ao vocabulário brasileiro.

o termo *samsara* – do sânscrito, ciclo – é utilizado para designar o estado condicionado dos seres, sendo a principal ilusão, ou concepção errônea, tal como o budismo assim formula, a apreensão de si mesmo e dos fenômenos como existentes de maneira inerente, sem considerar que existem a partir da designação, ou conceito, que lhes emprestamos, e que são interdependentes.

O budismo não dá nenhuma importância a um conhecimento tal que torne o homem ainda mais emaranhado na rede da vida, conhecimento que acrescente à existência confortáveis e interessantes muletas, quer materiais, quer espirituais, contribuindo, assim, com mais elementos para a preservação da personalidade. O budismo prega que o valor atribuído a algo é determinado pelo tipo particular de vida a partir do que é considerado, e que diz respeito tão só à personalidade. O mérito de um fato ou idéia varia de acordo com o grau de discernimento do observador, isto é, com seu comprometimento espontâneo com determinadas áreas de fenômenos e domínios de valores humanos. O ambiente, e até o mundo que o circunda e controla, são continuamente produzidos pela sua própria natureza inconsciente, afetando-o na medida de seu engajamento nas próprias imperfeições. As características desse ambiente e desse mundo são as projeções fenomênicas de seu estado interior de ignorância enviadas para o reino da percepção sensorial, onde parecem ser descobertas por um ato de experiência empírica. (Zimmer (1986) p. 340).

No trecho acima, Zimmer (1986) explica, com base no budismo, que nossa percepção é condicionada por fatores inconscientes e também pelos constituintes de nossa personalidade, os quais são inseparáveis de nossa mente. Somos “afetados” pelos fenômenos na medida em que nos engajamos em nossas projeções e não as percebemos enquanto tais, devido à ignorância. Segundo o budismo, o carma e a realidade fenomênica estão intimamente imbricados, posto que é em função do carma que alguns aspectos da realidade fenomênica são percebidos, enquanto outros ficam na sombra ou completamente inacessíveis. Para que uma percepção não embasada no carma – e portanto liberta – se dê, a personalidade precisa ser desconstruída. Esse processo dá-se, no budismo, por meio das técnicas meditativas, do estudo e da prática de seus preceitos, implicando um processo gradativo de superação de defesas e de ampliação da consciência. Nesse processo, há uma diminuição do sofrimento, não em função de um processo mágico do qual a consciência não participa, mas, ao contrário, por meio de uma conscientização crescente acerca dos processos psíquicos e de um alinhamento do eixo ego-*Self*. Sendo muito anterior ao advento da psicologia, o budismo busca, desde os seus primórdios, um conhecimento e um aprofundamento da psique.

O terceiro conceito, segundo Eliade, refere-se à realidade absoluta, para além de todos os condicionamentos e conceitos; sua apreensão pode se dar através da experiência direta de um ser humano que tenha superado as cadeias *cármicas* e se liberado dos grilhões da ignorância. O autor cita vários termos para designar esse estado: vazio, *atman*, *brahman*, o

incondicionado, o transcendente, dentre outros. Veremos que, no budismo, a verdade última está articulada à noção de vacuidade na qual não há um “Deus criador”; esta é compreendida como contrapartida da interdependência⁹⁰.

O quarto conceito diz respeito aos meios de se atingir o objetivo supremo da sabedoria, “as técnicas adequadas para se adquirir a liberação: a soma desses meios é que constitui o Yoga”. Ioga é o meio e o fim a ser atingido pelo praticante. O meio diz respeito ao conjunto de técnicas a serem praticadas para sair do estado condicionado e o fim é o próprio estado não-condicionado pela ignorância. No budismo, o caminho é o *dharma*, e o fim é a iluminação ou liberação do estado condicionado⁹¹. (ELIADE, M. 1996, p. 19).

Segundo Hopkins (1989), talvez a principal diferença no que concerne aos princípios ou dogmas budistas⁹² em relação às outras escolas iniciáticas indianas diga respeito ao fato de que o budismo afirma a “visão da vacuidade de um “eu” permanente, unitário e independente, enquanto os outros sistemas afirmam a visão de um “eu” permanente, unitário e independente, a partir de conceitos como *atman*, *Brahman*⁹³, dentre outros” (HOPKINS, 1989, p. 152). Segundo o budismo, enquanto houver algum tipo de apego à ideia de substância, ou essência, haverá uma apreensão errônea dos fenômenos e uma prisão às cadeias cárnicas⁹⁴.

A transmissão oral do *dharma* e a metáfora da barca no Budismo: um símbolo de passagem para o estado de consciência que Buda alcançou

A totalidade do *dharma* budista começou a ser escrita alguns séculos após a morte de Buda. Segundo Williams & Tribe (2000), há autores que colocam em dúvida se os ensinamentos atribuídos a Buda remontam ao próprio Buda histórico ou não (WILLIAMS &

⁹⁰ Ver glossário.

⁹¹ As escrituras do veículo *Mahayana*, a ser apresentado adiante, postulam uma diferença entre liberação e iluminação. O aprofundamento dessa discussão, porém, fugiria ao nosso escopo.

⁹² A palavra inglesa usada para tradução do tibetano é *tenet*, que, em português, significa princípio, doutrina ou dogma. Hopkins (1989) salienta que o termo em tibetano tem o significado de ‘conclusão estabelecida’, que, segundo ele “signifies one’s own established assertion within being demonstrated by reasoning and scripture. Because one will not pass beyond this assertion, it is a conclusion.” (HOPKINS, 1989, p. 150)

⁹³ Ver glossário.

⁹⁴ Williams e Tribe (2000), citam que acadêmicos como Gombrich, sugerem que Buda possa ter ensinado algo como a existência de uma essência (*atman*) (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p.34). Por outro lado, afirmam que Buda não afirmava o ‘eu’; ao contrário, afirmava que, na base do ‘eu’ está o apego. Segundo Zimmer (1986), Buda negava-se a fazer qualquer asserção acerca da verdade última (o que ela é); ao contrário, afirmava o que ela não é. Vejamos. “Sem dúvida, as marcas mais originais e ousadas do budismo são as negativas, isto é, aquilo que se conseguiu omitir. (...) Não há doutrina de um Eu substancial no homem ou de um Eu cósmico como realidade última do mundo (...). Não há descrição ou definição nenhuma acerca de qualquer estado de bem-aventurança, depois da liberação e da morte, em contraste com os ricos delineamentos das *Upanishad*.” (ZIMMER, 1986, p. 351)

TRIBE, 2000, pp. 30-34). Considerando a hagiografia budista, os autores comentam que, imediatamente após a morte de Buda, seus ensinamentos começaram a ser recitados, sendo mantidos através de técnicas de memorização e transmissão oral. Foram escritos alguns séculos mais tarde ao se constatar o crescimento das diferentes escolas de transmissão oral e suas distintas compreensões da doutrina budista, cada uma reclamando a autenticidade das palavras de Buda; o corpo canônico das diferentes escolas foi, então, agrupado. O único cânone completo de uma escola budista inicial a ser mantido até os dias de hoje em sua língua indiana original foi o Cânone *Pali* e a Escola *Theravada* do Sri Lanka, Burma, Tailândia e Camboja. O Cânone *Pali* é dividido em três seções e, por esta razão, é conhecido como *Tripitaka*, em sânscrito, ou *Tipitaka*, em *pali*, cuja tradução é “Três Cestos”. O primeiro cesto, ou *Pitaka*, é chamado de *Vinaya Pitaka*, e aborda principalmente os assuntos ligados à disciplina monástica. O segundo cesto, o *Sutta Pitaka*, é a seção dos discursos, dividida, por sua vez, em quatro seções, sendo que uma delas sobreviveu na tradução chinesa. O terceiro cesto, mais tardio em sua origem em relação aos outros cestos, é o *Abhidhamma Pitaka*, ou Ensino Suplementar; são sete livros que tratam de assuntos filosóficos sobre como as coisas são e como isso se relaciona ao modo como aparecem; são problematizados temas como, por exemplo, a causação, a natureza dinâmica das coisas em seu desvelar e explicações sobre como o mundo se mantém coeso. (IBIDEM, pp.31, 32).

Os ensinamentos budistas receberam diferentes interpretações ao longo de sua história, sendo, desta forma, agrupados em três diferentes veículos, ou *yanas* – *Hinayana*, *Mahayana* e *Vajrayana* – para designar a afiliação do adepto. Na atualidade, as três interpretações coexistem e deram origem aos vários “budismos” que observamos na atualidade. Detenhamo-nos, por ora, no conceito de *yana*, ou veículo. Zimmer (1986) afirma que “A doutrina budista chama-se *yana*, que quer dizer veículo ou, mais precisamente, “barca”. A barca é a principal imagem utilizada no budismo para representar o significado e a função da doutrina. A idéia (*sic*) persiste através de todos os ensinamentos divergentes e antagônicos das numerosas seitas budistas que se desenvolveram em muitos países (...) Cada seita descreve o veículo à sua maneira, mas, não importa como se o descreva, será sempre uma barca” (ZIMMER, 1986, p.342). O autor analisa a metáfora da barca comparando a entrada no veículo budista – a barca da disciplina – com o atravessar do rio da vida de uma margem à outra, no qual há o gradual abandono da vivência comum embasada na ignorância até a chegada à margem na qual o praticante é capaz de despertar a sabedoria em relação a si e aos fenômenos, a iluminação (IBIDEM, pp. 342, 343); importante no momento de aportar é o abandono da barca e do

barqueiro: a completa solidão que é também, paradoxalmente, experiência de não-dualidade (ou de totalidade)⁹⁵. Vejamos.

(...) Como a canoa, a doutrina precisa ser deixada para trás tão logo o objetivo tenha sido alcançado, pois a partir daí nada mais será que uma carga inútil. Além do que, não só a canoa torna-se vazia de realidade, como também o rio, para aquele que alcançou a outra margem. (...) O que se pode ver quando se cruzou o horizonte além do qual não há dualidade? Olha, e não há “outra margem”, não há rio que separe, não há canoa, não há barqueiro, não pode haver travessia de um rio inexistente. (...) A Iluminação significa que a distinção enganosa entre as duas margens, como se uma tivesse existência mundana e a outra, existência transcendental, é absolutamente insustentável. (IBIDEM, p.345).

A metáfora da travessia na barca é o próprio caminho a ser trilhado com determinação, paciência e compaixão. O gradual abandono das amarras inclui, por fim, o abandono da barca: não se deve ter apego aos ensinamentos que conduziram o caminhante; nesse último gesto, os conceitos desaparecem, e noções como margem “de cá” e “de lá” também: o mundo é abraçado, não porque está indiscriminado daquele que o percebe, mas porque sua realidade se apresenta sem véus para aquele que atravessou o rio.

A barca monástica, ou *Hinayana*

A barca monástica, ou *Hinayana*, refere-se, historicamente, ao advento do budismo: congregou os ascetas do tempo do Buda a formarem a primeira *sangha*, ou comunidade. Durante os primeiros cinco séculos de desenvolvimento budista predominou a ideia de que somente a vida monástica conduziria o praticante à iluminação. O ideal espiritual a ser atingido era aquele do *arhat*, ou “destruidor de inimigos”; o termo “inimigos” refere-se às emoções aflitivas que obscurecem a compreensão da natureza da realidade fenomênica, funcionando como um filtro para a sua correta apreensão. Segundo o budismo, todos os fenômenos têm a marca da transitoriedade, do sofrimento e da vacuidade e, havendo uma percepção direta da realidade tal como é, haverá a total liberação dos ciclos de sofrimento – o ciclo de morte e renascimento denominado *samsara* – e a experiência de beatitude e santidade. O ideal do desapego, tal como aquele praticado pelo próprio Buda histórico, era cultivado como meio principal de se atingir a iluminação. Desse modo, as práticas ascéticas eram predominantes, e o conceito de renúncia articulava-se à ideia de uma abstenção pautada pelos votos monásticos: renúncia aos prazeres, aos vínculos pessoais e a qualquer ideia que

⁹⁵ Uma outra metáfora muito presente no budismo é a do Buda como médico e o *dharma*, remédio. Ver WILLIAMS & TRIBE, 2000, p.36.

remetesse ao apego ao transitório. (VER NINA, 2006; Ver também WILLIAMS & TRIBE, 2000).

A barca *Mahayana*

A barca *Mahayana* articula-se a um movimento missionário cujo advento se deu primeiros séculos da era cristã. Nela, a figura do *bodhisattva* adquire um novo estatuto: o de salvador. No veículo monástico, esse termo referia-se às vidas pregressas de Buda antes de atingir o estado iluminado; denotava também o praticante que estava muito próximo de atingir a iluminação, não tendo alcançado ainda o estado completamente desperto de Buda. No veículo *Mahayana*, o *bodhisattva* passa a ser relacionado ao sentimento de compaixão. Ele escolhe não entrar no *nirvana* – a outra margem – e permanecer no *samsara*, por compaixão aos seres ainda presos ao sofrimento. Há também o aprofundamento da noção de vacuidade, na qual se concebe a vacuidade tanto do *nirvana* quanto do *samsara*. Nesse sentido, escolher entrar no *nirvana* em detrimento da possibilidade de permanecer no *samsara* seria um erro lógico, posto que todos os fenômenos têm o atributo da vacuidade. O “apego ao nirvana” seria um último obscurecimento, ou véu, a impedir a correta apreensão fenomênica e a iluminação que resulta da possibilidade de “completar o caminho”. Nessa barca, o sentimento de compaixão e a apreensão da vacuidade são considerados inseparáveis como os dois lados da mesma moeda. Aqui, os praticantes leigos são valorizados e passam a integrar a comunidade budista nas mesmas condições que os monges; ou seja, a iluminação não estaria reservada apenas àqueles que se abstém dos vínculos com o mundo, mas é o próprio vínculo com o mundo e os seres do mundo que garante o aprofundamento e a expansão da consciência; aqui a noção de renúncia articula-se a uma vivência interiorizada. O conceito de *bodhicitta*⁹⁶, ou mente de iluminação, de algum modo, conjuga o sentimento de compaixão à percepção da vacuidade. O *bodhisattva*, para ser designado como tal, precisa ter despertado essa “mente de iluminação” cuja base é a compaixão. O *bodhisattva* propõe-se a viver aqui e agora, compreendendo que o *nirvana* refere-se a um estado de espírito e não exatamente a um lugar fora de si mesmo⁹⁷.

No *Mahayana* surgem os panteões de divindades budistas, que passam a ser cultuadas, e o aspecto devocional passa a ser preponderante. A devoção, nesse contexto, ocorre tanto em

⁹⁶ Para maior aprofundamento, ver glossário.

⁹⁷ O movimento *Mahayana* desenvolveu-se também nos mosteiros, mas muitas sutras *Mahayana* apresentam exemplos de pessoas leigas atingindo o estado de Buda. (Ver WILLIAMS & TRIBE, 2000).

relação à divindade de culto, como também em relação à figura de um *lama* ou mestre, considerado, muitas vezes, um Buda vivo. Segundo Nina (2006), “a devoção é o cerne mesmo da face messiânica do budismo *Mahayana*” (NINA, 2006, p. 23), e se converte, nesse veículo, na principal forma de prática.

Interlocuções em processo: o caminho do *bodhisattva* e o conceito de individuação

Segundo Preece (2006), a figura do *bodhisattva* encarna o potencial de individuação no caminho budista. Trata-se de um *indivíduo* que dedica a própria vida ao bem estar alheio, por perceber ser essa a fonte de sua própria felicidade. Segundo esse autor, quando existe um trabalho com a sombra, o devotamento altruísta a partir da noção mesma de que o “agarramento ao ego” é uma ilusão não implica uma anulação egoica ou qualquer outro estado patológico ligado aos mecanismos de negação e idealização, ou inflação e alienação psíquicas. O autor conviveu com alguns mestres em quem distinguiu as características dos *bodhisattvas* tal como descritas na literatura budista. Neles, reconhece uma profunda autenticidade, espontaneidade, individualidade, além de uma qualidade de altruísmo normalmente reservada aos santos nas tradições judaico-cristãs; o estatuto de santidade, segundo o budismo, é passível de ser alcançado por todos os seres que estejam dispostos a encarar a realidade de si mesmos. Preece (2006) concebe o *bodhisattva* como a “personificação da individuação”, pelo fato de este ser capaz de “descobrir uma capacidade única de despertar seu potencial para trabalhar pelo bem-estar dos outros do modo que mais se adapte às suas disposições.” (PREECE, 2006, p. 79). O autor recorda-se de seus mestres e valoriza sua “capacidade de serem autenticamente eles mesmos”. Reconhece que cada um tem uma personalidade única e uma qualidade que é a expressão genuína de sua individualidade. Além disso, seus mestres foram capazes de responder à personalidade do autor sem nunca lhe solicitar que a abandonasse; foram, para ele, “um exemplo sublime do *bodhisattva* como pessoa individuada que respondeu verdadeiramente ao chamado interno para despertar.” (PREECE, 2006, p. 79).

Podemos conceber o *bodhisattva* como uma figura lendária ou arquetípica, a nos indicar potencialidades inerentes ao processo de individuação a serem atualizadas pelo ser humano. Podendo ser “humanizada”, a figura do *bodhisattva* será personificada por alguém que, de alguma forma, “encarna” a possibilidade de traduzir para o mundo uma potencialidade humana inata. A individuação do *bodhisattva* é concebida, não como um processo que tem um fim, mas como potencialidade a ser continuamente atualizada no decorrer da vida; o

bodhisattva não está “pronto”, e parece guardar consigo essa convicção como um compromisso com a humildade que o protege da fixação nos polos inflados ou alienados da psique, prevenindo-o contra os processos de idealização e negação. A utilização de tais recursos é fruto de um trabalho ininterrupto sobre si mesmo, no qual a sombra precisa ser recorrentemente considerada e confrontada.

O *bodhisattva* enquanto pessoa encarnada, apesar de muitas vezes ser apontado como um exemplo de *indivíduo*, como Preece (2006) o faz, não se sente “pronto”: observa, reconhece e combate sua ignorância de uma maneira que poucos, como Jung, experimentaram. A flexibilidade que o *bodhisattva* experimenta ao se perceber constantemente em processo é também experienciada na capacidade de adaptação às disposições psíquicas das pessoas com quem convive, posto que “despertou a mente de iluminação”: a disposição altruísta e sábia que busca ser de algum benefício aos outros; não se trata de um processo simples ou disseminado, mas refere-se a um recurso que todos nós possuímos. Pessoas que portam essas qualidades inspiradoras, de alguma forma, estimulam um processo de cura, ou religação, naqueles que os rodeiam, o que pode culminar no despertar do mesmo potencial.

Epstein (1995), em um registro mais conceitual, cita também a espontaneidade como um dos resultados do processo meditativo⁹⁸. Segundo ele, “quando as categorias “observador” e “aquilo que é observado” não são mais operacionais, a atenção nua⁹⁹ remove a autoconsciência e permite a emergência de uma espontaneidade que há muito tempo intriga os que observam as práticas orientais” (EPSTEIN, 1995, p. 111).

Penso que essa espontaneidade é fruto de uma familiarização com os distintos aspectos do *Self* e a conseqüente redução do medo do imponderável, da morte e do desconhecido; e os processos meditativos podem nos auxiliar nessa empreitada. Quando se percebe e aceita – em um nível que não é apenas intelectual – que a vida é *constituída* (grifo nosso) pela impermanência e pela vacuidade, a espontaneidade pode surgir como resultado do que o autor denomina “atenção nua”, essa qualidade de atenção que está além de uma apreensão dual da realidade. Nessa percepção está implicada a noção de que não há nada a que nos possamos agarrar, nem mesmo a vida. Esse processo, quando vivido profundamente, ao invés de nos

⁹⁸ À guisa de esclarecimento, penso que é o processo de individuação que conduz a uma possibilidade espontaneidade crescente. Os processos meditativos são, do meu ponto de vista, um recurso importante a nos auxiliar nesse processo.

⁹⁹ No original: *bare attention*.

conduzir a ideias, ou gestos suicidas¹⁰⁰ – sintomas de que sequer tangenciamos experiencialmente a *verdade da impermanência e da vacuidade*¹⁰¹ (grifo nosso) – penso ser possível saborear a vida de maneira única e intensa.

Preece (2006) afirma que Sua Santidade, o décimo quarto *Dalai Lama*, Tenzin Gyatso, certa vez afirmou que “o *bodhisattva* necessita de um ego forte para se responsabilizar por sua própria jornada” (PREECE, 2006, p. 76). Sua Santidade, desde o exílio em 1959, tem buscado uma interlocução com o mundo ocidental na linguagem que nos é mais familiar; é frequente falar na necessidade de “coragem” ao discorrer acerca dos inúmeros desafios e vicissitudes que encontramos no caminho de “desconstrução do ego” e abertura ao altruísmo básico que, segundo a tradição budista tibetana, nos constitui e fundamenta; esse altruísmo, por sua vez, é inseparável da percepção da vacuidade. Há que se ter coragem para investigar acerca da inexistência, ou não, de um “ego autossuficiente, independente e substancial”. Segundo o budismo, enquanto não nos debruçarmos sobre a análise de nossa constituição mais profunda, estaremos atados à ilusão e ao sofrimento. (DALAI LAMA, 2000, *Transformando a mente*, pp. 52, 53). Vejamos outra citação de Sua Santidade.

Creio ser importante entender que, quando falamos de altruísmo e do bem-estar alheio, não deveríamos imaginar que isso signifique a total rejeição do nosso próprio interesse, o descuido de nós mesmos ou nossa transformação em alguma nulidade passiva. Esse é um equívoco. Na realidade, o tipo de altruísmo que volta o foco para o bem-estar alheio resulta de um estado mental de muita coragem, uma atitude muito expansiva e um forte sentido de identidade – tanto é assim que a pessoa consegue desafiar o egocentrismo cumulador de atenção ao eu que costuma governar nossa vida. Para fazer isso, precisamos ter uma forte noção do eu e uma coragem autêntica porque essas tendências parecem estar profundamente arraigadas em nós. É por isso que normalmente digo às pessoas que um *bodhisattva*, uma pessoa que encarna esse ideal altruísta, é, paradoxalmente, alguém que tem um sentido muito forte do eu, pois sem ele essa pessoa não pode ter aquele nível de dedicação e coragem. Logo, vocês não deveriam pensar que a intenção altruísta de que estamos falando é um mero estado passivo em que se expressam desejos cheios de devoção. (IDEM, IBIDEM, p. 88).

A coragem necessária para trilharmos um caminho de autoconhecimento baseado no inevitável confronto com nossos aspectos regressivos requer, de fato, um ego fortalecido, capaz de perceber e confrontar a sombra que, insidiosamente, passa a fazer parte do cotidiano

¹⁰⁰ O processo de literalização, já discutido anteriormente, refere-se ao processo no qual o ego se identifica com o “herói que tem que morrer” na experiência iniciática, e leva às vias de fato um processo que poderia ser vivido simbolicamente. O budismo alerta, em suas escrituras, acerca do risco de queda nos extremos do *eternalismo* e do *niilismo*. Ver glossário: *Caminho do meio*.

¹⁰¹ No Simpósio *Estados de consciência: encontro entre o saber tradicional e o científico*, realizado em São Paulo em 16 de setembro de 2011, Sua Santidade, o *Dalai Lama*, afirmou que as únicas “verdades” budistas que deveriam ser investigadas à luz da ciência são a *impermanência* e a *vacuidade*. Os outros ensinamentos budistas, embora tenham uma função, estão restritos à esfera da religião institucionalizada.

daquele que se individua à medida que ele ou ela caminha no processo de ampliação da consciência. “Cair” nos extremos da inflação ou da alienação, ou, em termos budistas, nos extremos do “eternalismo” ou do “niilismo”¹⁰² é um risco que corremos no percurso e, para que não haja cristalização, há que se ter “coragem”. Essa “coragem” parece estar articulada a um ego que capaz de sustentar o alinhamento do eixo ego-*Self*, processo que requer flexibilidade do ego. Pensando em seu sentido etimológico, “coragem” remete-nos à ideia de centro, e também de coração; é nutrido pelo centro da personalidade, o *Self*, que o ego se amplia e confere um sentido pessoal ao universal do qual é porta-voz.

Compaixão: base do caminho do *bodhisattva* – uma ética que se manifesta no mundo

A ênfase da prática budista não recai no aspecto intangível da experiência numinosa, mas no seu aspecto visível, ou seja, o trabalho de integração do numinoso à personalidade total do praticante, seu cuidado consigo mesmo e com os outros, a qualidade de suas relações, seu engajamento nos problemas de nosso tempo, suas ações concretas no mundo; trata-se da integração do sagrado no cotidiano que se articula ao conceito de individuação tal como Jung o concebe. A busca de integração da personalidade total parece ser um norteador da prática budista. Um dos corolários do desenvolvimento da personalidade é apontado como o despertar do sentimento de compaixão, um dos pilares a embasar a prática do budismo tibetano.

O *bodhisattva* percebe, por meio de sua identificação com toda a humanidade, que todos queremos a felicidade e todos evitamos o sofrimento. O princípio da equanimidade é a base da grande compaixão, que, por sua vez, alicerça o despertar da *mente de iluminação*, definida como “o desejo de atingir a iluminação para o benefício de todos os seres”. O início da jornada do *bodhisattva* é uma grande compaixão por si mesmo, a qual, por sua vez, é a base da “renúncia ao sofrimento”; a renúncia caracteriza o início do caminho espiritual budista. Em termos psicológicos, trata-se do processo tomada de consciência de nossos condicionamentos e do engajamento no processo de transformação pessoal. Enquanto a renúncia se enraíza em considerações cada vez mais sutis e profundas acerca da ética – a ética da individuação – o despertar da mente de iluminação, segundo aspecto do caminho budista, implica um comprometimento com outro, a ponto de não ser mais possível a passividade diante de seu sofrimento.

¹⁰² Ver glossário: Caminho do meio.

Certa vez, foi-me relatado que Sua Santidade, o *Dalai Lama*, havia feito um comentário acerca dos dois tipos de egoísmo: o egoísta ignorante não busca beneficiar os seres por não perceber ser essa a fonte de sua felicidade, enquanto o egoísta sábio teria tal percepção... Como é peculiar a Sua Santidade, há sempre um chamado a contemplarmos nossas ambições – inclusive as espirituais – e nossas limitações humanas, sempre com muito bom humor.

Fazendo uma amplificação, há um conto vietnamita que ilustra o caminho do *bodhisattva*. O conto vietnamita infantil intitulado *A Montanha das três perguntas* relata a história de um estudante muito feio, alvo das piores chacotas e do desprezo de todos a sua volta por causa de sua feiura. Após muito sofrimento, resolve peregrinar até o topo de uma montanha na qual certa vez sua falecida mãe lhe havia dito que moravam três sábios capazes de responder a qualquer pergunta. Viaja por caminhos ermos e inóspitos e, ao longo do percurso, depara-se com aqueles dispostos a lhe oferecer abrigo ou a lhe facilitar a travessia rumo à montanha. O primeiro homem, muito infeliz, pediu-lhe que perguntasse aos sábios por que sua filha, já moça, jamais havia proferido qualquer palavra. O segundo, um eremita, estava curioso e triste com o fato de, dentre suas três laranjeiras, apenas uma delas dar frutos. A terceira, uma carpa, queria saber por que, se ela tinha mais de cem anos, não conseguia “pular por cima de uma ponte, lá embaixo onde a torrente vira rio”, de tal modo que pudesse se tornar um dragão, como todas as suas outras amigas carpas já haviam feito. O rapaz, tendo prometido aos amigos trazer as respostas, chegou ao topo da montanha na qual os três sábios pareciam esperá-lo. Fez as três e únicas perguntas que lhe eram permitidas, tomando o percurso de volta sem ter proferido a sua. À carpa, explicou que ela não conseguia pular porque muito tempo atrás havia engolido um anel de esmeralda, o que a tornara muito pesada. A carpa, lembrando-se do fato, cuspiu então o anel e o deu de presente ao rapaz, pois não precisaria de um anel para se tornar um dragão. O eremita compreendeu que, embaixo de duas de suas laranjeiras, um ladrão havia enterrado baús de tesouro e, segundo um dos sábios, “o ouro mata a vida, nas cidades como nos jardins”. Ao escavar o solo, o eremita encontrou o tesouro e, como para ele o maior tesouro eram as laranjeiras, deu-o ao rapaz junto a duas flores de laranjeira que se abriram enquanto os dois dormiam; o eremita recomendou ao rapaz que entregasse os presentes a sua noiva. Ele, por sua vez, resmungou consigo mesmo: “Que moça noivará um sujeito que tem a minha cara?” Finalmente, chegou à casa de seu primeiro hospedeiro: o homem triste cuja filha não falava. Ao se aproximar do portão, imaginou a felicidade do pai ao saber que sua filha falaria ao encontrar o homem sábio e justo com quem se casaria. Apressou o passo e, por um instante, esqueceu-se de que não havia obtido resposta

para a sua pergunta. A casa parecia abandonada, “com capim crescendo nas rachaduras das paredes e ervas daninhas cobrindo o telhado.” Uma moça pálida estava no quintal dando comida às galinhas. Ao avistá-lo, “(...) Levanta a cabeça, arregala os olhos, deixa cair sua cestinha e vem chegando para abrir. E o estudante tem a impressão de que ela não anda no chão, mas desliza no ar como uma borboleta, e que seu sorriso também é diferente de todos os sorrisos que já viu, nem zombador, nem provocante, mas quentinho e luminoso como uma lamparina na noite fria.” A moça o recepciona, dizendo que estava a sua espera. E a história termina com o casamento dos dois, celebrado com festa e dança. (TANAKA, B., 1987)

Essa história é rica em conteúdos simbólicos, cuja discussão aprofundada extrapolaria nosso escopo. Chama a atenção um dos aspectos do caminho do *bodhisattva*: a feiura que o incita a iniciar a jornada e a ausência de respostas apriorísticas. O arquétipo do curador ferido parece estar ativado no percurso do *bodhisattva*. O arquétipo do curador ferido costuma estar presente nas biografias de todos aqueles que se dedicam à cura dos outros. Desse modo, psicólogos, médicos, assistentes sociais, freiras, padres e mestres espirituais em geral, parecem ter esse arquétipo especialmente ativado, sendo a busca da cura das “doenças” dos outros um meio de lidar com a própria ferida eternamente aberta. Quíron, na mitologia grega, era um centauro imortal, filho de Saturno e de uma ninfa mortal. Possuía uma natureza humana e outra divina, representados pelas duas metades de seu corpo: metade homem e metade cavalo, sendo muito sensível e sábio e, ao mesmo tempo, indomável e selvagem. Certa vez, foi ferido acidentalmente por uma flecha envenenada do amigo Hércules, ficando com uma ferida incurável. Dedicando-se à cura daqueles que o procuravam, não podia, ele mesmo, curar a própria ferida. O contato com a própria dor, na busca de desvelar seu sentido e encontrar alento no próprio processo simbólico, sendo este interminável e incessante, caracteriza o caminho do *bodhisattva* e de todos aqueles que assumem um compromisso com o bem-estar alheio. Estar em contato com a própria ferida é uma tentativa de prevenção contra a atuação contratransferencial no processo de busca de cura dos outros, é um modo de ser precaver contra o estado inflacionado. A ferida aberta o impulsiona o caminhante a curar: a si e aos outros. Nesse processo, incrementa a sabedoria que advém do registro experiencial e, ao mesmo tempo, torna-se mais sensível e aberto ao sofrimento.

O jovem no conto encontra para si as respostas que se dão no próprio ato de caminhar, no qual suas escolhas têm papel preponderante, e o sentimento de “ser guiado” também faz parte do percurso. Seu coração aberto, movido pelo interesse autêntico em responder às inquietações de seus amigos encoraja-o a superar dúvidas e ambigüidades. Nesse processo, o

“interesse autêntico” não basta: a sombra precisa ser recorrentemente considerada e confrontada, já que é nesse processo que nossas verdadeiras intenções são conhecidas e validadas.

O rapaz não nega sua dimensão humana refletida nos sentimentos e sensações que o impulsionam no processo de amadurecimento: sente uma pontinha de inveja da carpa, quando esta encontra-se livre de todo o peso que a impedia de saltar para um outro estado de ser. E mesmo sabendo que sua feiura era um problema muito pequeno diante daqueles que seus amigos lhe haviam apresentado, percebia-se, de certo modo, idêntico ao rapaz que ainda não havia iniciado o percurso rumo à montanha: sem respostas últimas e definitivas. E o seu percurso, sempre em construção, dá-se no próprio ato de caminhar...

A barca *Vajrayana*

O terceiro veículo budista articula-se a um movimento filosófico e ióguico que se deu na Índia entre os séculos II e IV da era cristã, vindo a se tornar “moda pan-indiana” a partir do século VI (ELIADE, 1996). Esse movimento chamado tantrismo influenciou diversas religiões, dentre elas, o budismo. O budismo tibetano, herdeiro da tradição budista indiana já em sua forma tântrica – entre os séculos VIII e XII – preservou em sua língua o maior acervo de budismo, tanto tântrico – os *Tantras* – quanto *Mahayana* – os *Sutras* – nas bibliotecas de seus monastérios.

Objetivos do tantrismo

O tantrismo difundiu-se na Índia mesclando objetivos mundanos: boa saúde, fortuna, etc, com aquele considerado supramundano: a iluminação. No Tibete, o objetivo da iluminação parece ter sido o mais cultivado, principalmente através da inseparabilidade entre os objetivos do *bodhisattva* (praticante do veículo *Mahayana*) e aqueles do *siddha* (praticante do veículo *Vajrayana*). Observo, na atualidade, os esforços de Sua Santidade, o *Dalai Lama*, em focalizar sua atenção na prática ética e altruísta preconizadas no veículo *Mahayana*, em detrimento das práticas tântricas que, se forem desvinculadas dos objetivos do *bodhisattva*, podem ter consequências imprevisíveis, principalmente em um contexto desenraizado, tanto da parte dos mestres vivendo em diáspora, quanto da parte dos discípulos vivendo em uma sociedade complexa, caótica e fragmentária.

A transgressão como caminho no tantrismo

O veículo *Vajrayana*, também conhecido como *Mantrayana* ou *Tantrayana*¹⁰³ envolve uma série de rituais e recitações de mantras, que vão desde a visualização de determinados *mandalas*, ou divindades, até práticas sexuais ritualizadas. Emergiu na Índia para contestar o excesso de rigor monástico que separava o “puro” do “impuro”, o “certo” do “errado”. A partir da radicalização do conceito de vacuidade, propôs a transgressão como prática de iluminação, e os objetos proibidos, ou cinco M’s (em sânscrito) – carne (*mamsa*), peixe (*matsya*), grãos tostados (*mudra*), vinho (*madya*) e relação sexual (*maythuna*) – passaram a integrar sua liturgia, já que são vazios de existência inerente, como todos os fenômenos. (ELIADE, 1996). Hermógenes (1994) salienta que há dois tipos de tantrismo, aquele que segue as instruções de maneira literal, e outros que as interpretam, integrando-as a um caminho interiorizado.

O tantrismo da “mão esquerda”, ou, do sânscrito, *vamashina* “prescreve rituais eróticos exacerbados e outras formas de licenciosidade como é o caso do preceito dos “cinco M’s”, que parece consagrar a permissividade, tão ao gosto dos indivíduos mais materialistas e sensuais, aqueles que o Tantra classifica como *pasubhava* (tipo animal). (HERMÓGENES, 1994, p. 126).

Muitas das práticas preconizadas nas *sadhanas*¹⁰⁴ tântricas, como fazer sexo com uma pessoa casada, matar, mentir, etc, são compreendidas em seu sentido metafórico e não literal. Seu intuito seria despertar a “serpente enrolada na base da coluna”, ou *kundalini*, de tal maneira a permitir que o praticante possa conhecer as forças primitivas em si mesmo, e dominá-las. Esse é o processo meditativo interiorizado, no qual o praticante amplia sua consciência através, principalmente, dos processos meditativos baseados em preces, purificações, renúncia e disciplinas. (Ver HERMÓGENES, 1994). Somado a isso, um processo de autoaceitação precisa se dar, em oposição às idealizações e negações que caracterizam um movimento repressivo. Nesse sentido, a “transgressão” do tantrismo estaria articulada principalmente à afirmação do corpo, das sensações e emoções – inclusive em seus aspectos mais primitivos – concebidos como inseparáveis do espírito. A questão colocada pelo tantrismo refere-se primariamente à possibilidade de integração desses aspectos à consciência, e não ao seu recalque. Williams & Tribe (2000) apresentam as explicações

¹⁰³ Williams & Tribe (2000) fazem distinções históricas acerca da emergência das diferentes nomenclaturas – *Mantrayana* teria inicialmente objetivos mundanos, enquanto o *Vajrayana* teria o propósito da iluminação. (VER WILLIAMS & TRIBE, 2000, p. 220). Atualmente, esses termos são usados indistintamente.

¹⁰⁴ Ver glossário.

extraídas do *Tantra de Hevajara*, nas quais o processo meditativo internalizado é apresentado no intuito de indicar ao praticante o propósito da meditação, o qual, como afirmamos, refere-se à possibilidade de integração dos aspectos mais primitivos do inconsciente à consciência do praticante.

Observam que, embora não se possa afirmar se as recomendações do *tantra* foram tomadas literalmente ou não, as interpretações não literais são geralmente encontradas em passagens adjacentes do mesmo texto. No *Tantra de Hevajra*, a cada sentença segue uma explicação: “matar é desenvolver a cognição unidirecionada¹⁰⁵ ao destruir a respiração dos pensamentos discursivos. Mentir é ter o voto de salvar todos os seres vivos.” Segundo os autores, dizer algo que parece chocante e, em seguida, explicar o que realmente significa, é remanescente dos *Sutras da Perfeição da Sabedoria*¹⁰⁶. (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p. 237). No *tantra* acima está presente o ideal messiânico de salvação, bem como a referência a um dos principais textos do veículo *Mahayana*: o *Sutra da Perfeição da Sabedoria*, que aborda a vacuidade através de assertivas ilógicas de um ponto de vista tridimensional; estas, por sua vez, convidam o praticante a investigar suas premissas por meio dos métodos meditativos. Enquanto alguns autores afirmam a independência do veículo *Vajrayana* em relação ao *Mahayana*, a tendência acadêmica predominante defende que o veículo *Vajrayana* é uma ramificação do *Mahayana*. (Ver WILLIAMS & TRIBE, 2000). O estilo de apresentação do *tantra*, com frases ilógicas e sua explicação subsequente, e a referência à “salvação de todos os seres”, de alguma forma, corroboram a segunda tendência.

A anatomia sutil do tantrismo e o processo de individuação: “caminho rápido” versus “caminho curto”.

Jung (1932), nos seminários que conferiu acerca da interlocução entre a psicologia e a *kundalini ioga*, sugere que o *despertar da kundalini* talvez seja o primeiro passo para realmente se adentrar o processo de individuação. Essa proposição vai de encontro ao ideário do tantrismo, do qual o budismo tibetano é herdeiro. A ativação dos canais sutis¹⁰⁷ do corpo, invisíveis a olho nu, pode se dar mais rapidamente por meio das meditações e visualizações

¹⁰⁵ Capacidade de manter um determinado foco sem distrações ou pensamentos discursivos.

¹⁰⁶ Um dos principais – senão o principal – sutras do veículo *Mahayana*.

¹⁰⁷ Ver glossário.

tânicas¹⁰⁸. Esses canais, uma vez abertos, permitem o despertar de energias poderosas que sobem através da coluna vertebral, permitindo ao praticante a experiência do êxtase místico, o qual, por sua vez, é precursor da percepção da vacuidade tomada como a contrapartida da realidade fenomênica.

Os textos tântricos sugerem, porém, muita cautela nesse processo que busca despertar forças poderosas, incontroláveis e primitivas, presentes nos *chacras*¹⁰⁹, principalmente aquele localizado na base da coluna vertebral. Penso que essas advertências se deem em função da possibilidade de se interpretar apressadamente “caminho rápido” como um caminho que nos exime de responsabilidades. Se pensarmos o processo de “despertar da *kundalini*” em interlocução com a psicologia analítica, podemos sugerir que o despertar da *kundalini* implica o contato e o confronto com forças primitivas e arquetípicas que solicitam um engajamento do ego no processo de criação de sentido e de simbolização: há que se humanizar o arquétipo de tal maneira a não ser conduzido por ele. Nesse processo, o ego deixa de ser o centro da vida do indivíduo e passa a ter que lidar com instâncias cujos conteúdos o transcendem. Conforme temos discutido, não se trata de um processo instantâneo; ao contrário, mobiliza a personalidade total do indivíduo. Se não houver uma possibilidade de mediação egoica satisfatória, há o risco de cronificação no estado inflado, com a possibilidade de instauração de uma psicose. Havendo medo ou paralisia, por outro lado, pode haver uma cronificação no estado alienado, e o risco de suicídio apresenta-se como sua consequência mais radical. Nesse sentido, o “caminho rápido” pode se tornar o mais longo de todos, já que o indivíduo terá se perdido de si mesmo. Interessante notar que a advertência acerca da possibilidade de o caminho tântrico tornar-se o mais longo de todos encontra-se expressa nos textos tântricos.

As meditações tântricas e a busca de integração entre o corpo, a alma e o espírito

Preece (2006) sugere que o tantrismo pode ser um método eficaz para o praticante lidar com o aspecto dionisíaco de sua personalidade, o qual, em geral, fica relegado à sombra, posto que, no ocidente, divindades como Dionísio e Pan, no cristianismo repressivo, foram associadas ao diabo. Tais forças, porém, não podem ser suprimidas; permanecem na sombra e, sendo recorrentemente negadas, vão se tornando cada vez mais demoníacas. Nesse sentido, apoiados em Jung, podemos dizer que o moralismo e a sombra são os dois lados da mesma

¹⁰⁸ É dito nos Tantras que, enquanto um *bodhistva* do veículo *Mahayana* demora milhares de anos para atingir a iluminação, um praticante do tantrismo pode atingi-la em uma única vida. O mesmo texto contém ressalvas, advertindo o praticante acerca dos riscos implicados.

¹⁰⁹ Ver glossário.

moeda. Segundo o autor, o tantrismo pode ser um método eficaz para aqueles que têm uma natureza mais passional e emocionada, por não separar a espiritualidade da natureza e da sexualidade; além disso, oferece um meio de compreender e integrar o lado sombrio de nossas psiques (PREECE, 2006, P. 118).

O “caminho espiritual” não se separa da imanência da matéria e não se constitui em abandono do mundo, quando consideramos o budismo tibetano. Segundo o budismo, principalmente em suas vertentes *Mahayana* e *Vajrayana*, não há tal conceito de espiritualidade como transcendência do mundo. Ao contrário, o conceito de interdependência e o convite a encarar a realidade sem anestésicos ou escapismos é o que constitui propriamente a “espiritualidade” budista (Ver PREECE, 2006).

As divindades do panteão tântrico no budismo tibetano são, em geral, iradas, e expressam raiva, desejo, luxúria e poder em suas feições. Sua forma iconográfica apresenta, em geral, duas divindades, uma masculina e outra feminina, em união sexual. O significado simbólico dessa iconografia é a união das polaridades feminina e masculina na psique humana. Nesse processo, há a busca de integração do corpo e das paixões à espiritualidade do praticante, e o corpo e a natureza passam a adquirir um estatuto sagrado.

Caminho da causa e caminho do resultado: perspectivas antagônicas ou complementares?

No caminho do *bodhisattva*, a sombra é “transformada em caminho”, ou seja, é concebida como um convite ao enfrentamento corajoso e sincero de um processo interno nos quais os obstáculos servem como oportunidades ao aprofundamento da prática de compaixão e sabedoria. No caminho *vajrayana*, ou tântrico, a abordagem da sombra é um pouco diferente. “Os instintos, selvagens, potentes e indomáveis, e as paixões, são vistos como o adubo de onde certos poderes e qualidades iluminados surgem” (PREECE, 2006, p. 119). Há a busca de reconhecimento da “natureza essencial”, ou iluminada, dessas forças instintivas e arquetípicas, que, ao invés de serem demonizadas, são reconhecidas como qualidades de energia que precisam ser transformadas e integradas.

O budismo *Vajrayana* é considerado o “caminho do resultado”. Nessa concepção, o praticante assume que já atingiu o objetivo da budeidade. Através dos rituais tântricos, das técnicas de meditação e de visualização, dentre outras, percebe-se “completamente desperto e habitando um mundo puro e radiante” (WILLIAMS & TRIBE, 2000, P. 220). Com isso, traz

o resultado para o caminho. Já o “caminho da causa” é considerado mais demorado, posto que implica um longo processo de maturação das causas que conduzem à budeidade. Trata-se do caminho do *bodhisattva*, que cultiva, por exemplo, as Seis Perfeições¹¹⁰: generosidade, disciplina, paciência, esforço, concentração e sabedoria, consideradas as causas da iluminação.

O papel do *guru* no caminho do resultado

O tantrismo propõe uma “tecnologia espiritual” (NINA, 2006) na qual o praticante, por meio das práticas orientadas pelo mestre, pode desenvolver potencialidades até então, adormecidas nos canais sutis de seu corpo. O corpo, neste veículo, adquire um *status* de sacralidade, e não de empecilho ao desenvolvimento espiritual, como pode acontecer nos outros veículos. Vale ressaltar que, se no veículo *Mahayana* o *bodhisattva* era cultuado como objeto de adoração, no veículo *Vajrayana* é conferido ao mestre tântrico, ou *guru*, um poder inquestionável, pois é ele quem “abre as portas secretas” do discípulo através dos rituais de iniciação. “O acesso à prática tântrica não é aberto a todos, mas restrito àqueles que receberam iniciação, um ritual que empodera o praticante a evocar uma determinada divindade” (WILLIAMS & TRIBE, 2000, P. 195). Nesse veículo, o mestre que confere a iniciação é, muitas vezes, visto como um Buda. Já o praticante que obteve os resultados desse veículo, exibindo, muitas vezes, poderes sobrenaturais, é designado por *siddha*¹¹¹. O relacionamento *guru*-discípulo poderá ser problemático se não houver um cuidado com a sombra.

Nas escrituras budistas *Vajrayana*, o mestre exerce papel fundamental, não podendo ser contestado e sendo o detentor de um poder muitas vezes inquestionável. Nesse “caminho de resultado”, toda a realidade deve ser vista como “terra pura”, ou “terras de Budas”, e todos os seres são vistos como Budas, a começar pela figura do mestre. “Falar mal do mestre” é considerado uma falta grave com sérias consequências ao processo de prática do discípulo, o qual, diz-se, não poderá se desenvolver. Williams & Tribe (2000), afirmam que nas fases tardias do budismo tântrico a instrução do mestre é essencial à prática bem-sucedida do que veio a se tornar “técnicas meditativas psicofísicas bem complexas”¹¹². Acrescentam que “o

¹¹⁰ Ver glossário.

¹¹¹ *Siddhi*, do sânscrito, significa poder.

¹¹² Quite complex psychophysical meditation techniques.

mestre é identificado, na meditação, à deidade no centro do *mandala*.” (WILLIAMS & TRIBE, 2000, pp. 198, 199)

Preece (2006) observa que a estrutura de autoridade presente no budismo tem uma base patriarcal, que, por sua vez, permeia o relacionamento guru-discípulo. Acrescenta que, na hierarquia, os mestres têm um “conhecimento claro de seu lugar na linhagem de poder e normalmente qualquer infração contra essa estrutura é tratada com grande reprovação e até hostilidade” (PREECE, 2006, P. 169). Os mestres, por sua vez, têm seus mestres e, normalmente, não podem contestá-los. Esse aspecto patriarcal, que está presente na maioria das religiões, em geral, não vê com bons olhos a autonomia individual. Segundo Preece (2006), “a transmissão de iniciações é dada com a condição de que o discípulo manterá a autoridade do patriarca”, sem dissidência. Além disso, corroborando o exposto acima, “chegou até mesmo a ser escrito na doutrina que quebrar esse código é cometer o crime mais hediondo, com conseqüências devastadoras” (PREECE, 2006, pp. 169, 170). O autor sugere que encontremos no ocidente uma maneira própria de nos relacionarmos com os mestres, a qual não deve ser uma cópia do modelo oriental, onde não se contesta a autoridade do mestre. Este, por sua vez, raramente expressa seus sentimentos e experiências pessoais, mantendo-se distanciado, de tal maneira a manter uma “aura mística” em torno dele, como se, de algum modo, não se tratasse de uma pessoa de carne e ossos. Penso que o relacionamento mestre-discípulo ainda está para ser construído no ocidente. Preece (2006) afirma que, enquanto muitos mestres poderão se sentir ameaçados quando sua abordagem for, de algum modo, desafiada, outros poderão estar prontos para a adaptação a um contexto no qual a expressão individual é favorecida. Se assim for, o budismo tibetano poderá ser um veículo eficaz para conduzir o praticante à “outra margem”, ou seja, ajudá-lo no processo de singularização que tende a torná-lo paradoxalmente mais universal.

Os três tipos de *guru*: *guru* externo, interno e secreto

Penso que o relacionamento *guru*-discípulo pode ser um dos relacionamentos mais frutíferos na vida de alguém, facilitando o processo de individuação, mesmo que envolva riscos, como em todos os relacionamentos. Há três tipos de relacionamento *guru*-discípulo: com o *guru* externo, interno e secreto. Preece (2006) afirma que “o paradoxo do *guru* como sendo, a um só tempo, um iluminado e um ser humano com falhas humanas” só pode ser compreendido se compreendermos o conceito de *guru* mais profundamente. Para isso, é

necessária a apresentação dos “três tipos de *guru*”, tal como o budismo tibetano formula. (PREECE, 2006, pp. 158, 159).

O *guru* externo refere-se à pessoa do mestre, enquanto alguém cujo exemplo de sabedoria e compaixão é fonte de inspiração para o discípulo. Segundo Preece (2006), esse relacionamento “pode ser realmente maravilhoso, como encontrar o amigo perdido e há muito tempo esperado, no qual podemos confiar nosso segredo mais secreto, e o qual nos guiará no escuro” (PREECE, 2006, p. 159). Essa conexão com o *guru*, quando bem sucedida, pode abrir o discípulo a um contato inédito consigo mesmo. Segundo o autor, o relacionamento com o *guru* tende a mudar com o tempo. Começa com uma espécie de paixão, já que ele é capaz de “penetrar o centro de nossa interioridade de um modo que poucos conseguem” (IBIDEM, p. 159). Os *gurus* ficam, desse modo, em posição de grande poder. Segundo ele, a prática de “devoção ao *guru*”, bastante difundida no budismo tibetano, requer que “em algum nível, rendamos algum aspecto de nós mesmos ao mestre, de tal maneira a podermos nos abrir a nossa verdadeira natureza” (IBIDEM, p. 159). Com o desenvolvimento do relacionamento, há uma diminuição gradual da idealização e o relacionamento se torna “mais real”. Nesse ponto, assim como o mestre “testará” o discípulo, é importante que o discípulo também “teste” o mestre. Segundo Preece (2006), esta é uma recomendação de Sua Santidade, o *Dalai Lama*. Nesse processo, há o desenvolvimento gradual das potencialidades do discípulo, que poderá, então, dar-se conta do processo interno que está experienciando. A função do *guru* externo, nesse sentido, é “conduzir o discípulo a uma experiência autêntica do *guru* interno”. (IBIDEM, p. 159) O relacionamento com o *guru* interno inicia-se, em geral, a partir da iniciação conferida pelo *guru* externo em uma determinada divindade do panteão tântrico, cuja função é despertar o discípulo para sua natureza mais profunda. Essa divindade é inseparável, em essência, de todos os Budas, e também da natureza mais profunda do *guru* externo. O discípulo passa, então, a relacionar-se consigo a partir de uma sabedoria interna, desperta em si mesmo. Segundo Preece (2006), “o *guru* interno é uma confiança aprofundada em nosso próprio conhecimento, compreensão e verdade. Pode ser a raiz de um senso de nossa própria integridade individual, autoridade e autoconfiança.” (PREECE, 2006, P. 159). À medida que a experiência do *guru* interno se aprofunda, a dependência em relação ao *guru* externo tende a diminuir. Pode haver a percepção de que a coexistência entre uma qualidade interna de clareza e sabedoria, e uma existência humana falha é possível, posto que o praticante a terá experienciado em si mesmo, além de tê-la observado no mestre.

Enquanto o *guru* interno é “uma manifestação relativa de algo que desperta gradualmente”, o *guru* secreto é “uma experiência além da dualidade”. O *guru* secreto é, nesse processo de aprofundamento da prática meditativa, a experiência da claridade inata de nossa mente. “Surge como uma qualidade de pura presença que se abre à natureza vazia de toda a realidade” (IBIDEM, P. 161). O processo de desenvolvimento de um relacionamento pautado pela confiança e entrega do discípulo ao mestre, se bem sucedido, pode conduzir o praticante à experiência de sua natureza mais profunda, a qual, em termos psicológicos, denominamos *Self*.

A questão da sombra no relacionamento *guru*-discípulo

No bojo das religiões institucionalizadas, denominadas por Jung de *confissões*, é frequente a distorção da realidade em prol da manutenção do dogma. A sombra, ponto cego que não enxergamos, facilmente verificável por um observador externo, impele-nos a *atuar*¹¹³ de modo a não estabelecermos contato com o material que recalamos. Em geral, quando não trabalhada, ou seja, não assimilada à consciência, impele-nos à distorção. “Ela habita nossos compromissos escondidos e intenções secretas. Como tal, será, em geral, o aspecto de nós mesmos que irá inconscientemente distorcer nossas experiências do caminho espiritual¹¹⁴.” (PREECE, 2006, p. 109). Preece (2006) levanta a questão do abuso de poder nas religiões institucionalizadas como o budismo. Segundo o autor, o problema da sombra do mestre pode irromper se este se deixar levar pela visão idealizada que os discípulos projetam nele, e tenderá a esconder sua sombra a fim de manter um senso de autoridade. (Ver PREECE, 2006, p. 114). Segundo Preece (2006), o abuso ocorre quando o mestre começa a se satisfazer com a sedução das projeções dos discípulos; dá-se em função do uso da confiança do discípulo de tal maneira a satisfazer o narcisismo do mestre que, não tendo se conscientizado dele, acaba por distorcer o sentido devocional em benefício próprio e em detrimento do desenvolvimento das potencialidades do discípulo.

No contexto das falhas éticas no relacionamento *guru*-discípulo, penso que uma das racionalizações mais problemáticas a sustentar esse tipo de relacionamento articula-se à leitura das situações abusivas como atitudes “não convencionais” por parte do mestre, cujo

¹¹³ *Atuação*, segundo Freud, é o “ato por meio do qual o sujeito, sob o domínio dos seus desejos e fantasias inconscientes, vive esses desejos e fantasias no presente com um sentimento de atualidade que é muito vivo na medida em que desconhece a sua origem e o seu caráter repetitivo”. (LAPLANCHE & PONTALIS, 1991, p. 44)

¹¹⁴ It lives in our hidden agendas and secret intentions. As such, it will often be the aspect of ourselves that will unwittingly distort our experience of the spiritual path”. (PREECE, 2006, p. 109).

propósito seria, em última instância, o benefício do discípulo. Preece (2006) cita o exemplo de um *lama* em Londres, que mantinha relacionamentos sexuais com as discípulas, abordando-as com a sugestão de que o intercuro sexual com o mestre seria uma espécie de bênção ou iniciação a contribuir para a prática espiritual da discípula. (Ver PREECE, 2006, p. 166). Certa vez, foi-me relatado que, nos Estados Unidos, um mestre escolheu como seu sucessor um homem contaminado com o vírus HIV. Como havia bastante permissividade e muito pouco cuidado consigo mesmo e com o outro na referida comunidade, muitas pessoas foram contaminadas com o vírus da AIDS. A racionalização encontrada pelo grupo foi que a contaminação pelo vírus constituía-se em um processo de purificação do carma... Não sei se chegaram a discutir o “pensamento mágico”, ou, em termos junguianos, a inflação egoica que impediu os membros da comunidade de se perceberem em risco. De qualquer maneira, nesse tipo de dinâmica grupal não é incomum haver suicídios individuais ou mesmo em larga escala, em função da cronificação no polo de inflação egoica que redundava, muitas vezes, na anulação do ego. (Ver WELWOOD, 2003). Além das dificuldades psíquicas ligadas ao processo de amadurecimento que os devotos possivelmente vivenciam, penso que um fator complicador desse tipo de situação articula-se à premissa presente no budismo *Vajrayana* de que o guru é um Buda.

Mario Jacoby (1984, pp. 60-64) distingue, no contexto do enquadre analítico, a transferência ilusória da transferência delusória. Na primeira modalidade – a ilusória – há espaço para o questionamento e a concomitante possibilidade de transformação da relação transferencial. O analista é vivenciado pelo paciente *como se fosse seu pai, sua mãe, seu amante, professor, chefe, Deus*, dentre outras possibilidades. Tal apreensão, na qual um distanciamento já se apresenta na própria formulação da experiência, há espaço para a simbolização, para a ampliação da consciência a partir do contato com a dimensão simbólica e com os limites da realidade. No segundo tipo, a transferência delusória, há uma perda do senso de realidade, pois a apreensão do analista enquanto *representante* da história do analisando não se dá; o analista *é seu pai, é Deus, é o diabo, etc.*, o que impede a apreciação simbólica do fenômeno. Segundo Jacoby (1984), as delusões puras são encontradas nas psicoses, porém, no trabalho clínico, deparamo-nos com diferentes gradações dos dois tipos de transferência descritos acima. No que tange ao fenômeno que estou discutindo, ou seja, a concepção dogmática de que o mestre espiritual é um Buda, independentemente de suas ações e dos efeitos das mesmas sobre os outros, penso ser este um terreno fértil para distorções, com gradações que podem ir desde a dificuldade generalizada de relacionamentos em uma

comunidade, até a emergência de suicídios ou estados psicóticos, em função da perda de contato com a realidade. Em um contexto doentio de abuso de poder, questionamentos, muitas vezes, saudáveis, ficam impossibilitados...

Conforme mencionei, Sua Santidade, o *Dalai Lama*, tem enfatizado recorrentemente a necessidade de revermos a relação *guru*-discípulo no contexto pós-diáspora, quando o budismo tibetano espalhou-se pelo mundo ocidental. (Ver PREECE, 2006. Ver também Iyer, 2008). Penso também ser necessário pontuar que o abuso de poder na relação *guru*-discípulo não é a regra, mas a exceção no contexto do *lamas* tibetanos. Esse tema tem sido também objeto de reflexão entre os ocidentais que, ao trilharem o percurso budista, acabaram por se tornar, eles mesmos, *gurus*; e alguns não têm sabido lidar com a sombra. (Ver PREECE, 2006).

Em uma análise simbólica do mito cristão, Byington (1991) discute a deformação desse mito ao longo da Idade Média, culminando com a Inquisição período da Renascença. Interessa-nos, para esta discussão, introduzir o argumento do autor de que, na base do mito cristão, está o arquétipo da alteridade, de alto teor revolucionário e duramente reprimido na vigência da dominância patriarcal ao longo dos últimos dois milênios. O autor discute, nessa obra, a dificuldade de integração do arquétipo da alteridade no mito cristão e estou propondo que, no budismo, essa mesma dificuldade se apresenta devido também à vigência do patriarcado, que se torna visível na forte hierarquização presente na instituição budista e nas distorções abusivas no relacionamento *guru*-discípulo.

O Buda histórico propôs o despojamento do ego como princípio norteador da prática budista, o que se articula ao que Byington (1991) sugere como um padrão de funcionamento do arquétipo da alteridade. Além disso, em seus desdobramentos históricos, a figura messiânica do *bodhisattva* no veículo *Mahayana* encarna a proposta de salvação pela união da visão da vacuidade ao sentimento de compaixão. O veículo *Vajrayana*, por sua vez, tende a propor uma libertação ainda maior ao relativizar as regras morais, buscando integrá-las a um percurso interior. Se, do ponto de vista da consciência, essas elaborações parecem ir de encontro à integração do arquétipo da alteridade, por que esse processo se mostra tão dificultoso também no budismo? Não cabe em nosso escopo uma discussão histórica do budismo, incluindo suas guerras e disputas por poder (Ver NINA, 2006). Se assim o fizermos, possivelmente encontraremos suas raízes em processos sociais repressivos e autoritários nos quais a sombra, ao invés de ser confrontada, acabou sendo projetada no outro. O que interessa

para a nossa discussão, no entanto, é a contemporaneidade da dificuldade de integração desse arquétipo no budismo tibetano, onde abusos de poder têm lugar.

Byington (2003) propõe a alteridade como um arquétipo do mesmo *status* que os arquétipos parentais, tanto no desenvolvimentos pessoal – neste caso, inspirado na obra de Erich Neumann – quanto no desenvolvimento cultural. Segundo o autor, o padrão de alteridade é muito mais difícil de ser operado pelo ego do que os padrões matriarcal e patriarcal. Nos padrões parentais, matriarcal e patriarcal, há respectivamente, o apego à sensualidade e ao prazer imediato – uma das distorções do veículo tântrico – e também ao poder e à hierarquização. O “desprendimento do ego” caracteriza o padrão de alteridade; nessa dinâmica de funcionamento, a relação igualitária com o outro é pautada pela flexibilização do ego a cada nova situação existencial e pela liberdade e abertura para se confrontar com o mistério do mundo e da vida, ao contrário das dinâmicas parentais, “que tendem a generalizar e a estereotipar a conduta.” (BYINGTON, 1991, p. 31). O autor propõe, na dinâmica democrática de alteridade, um padrão quaternário no relacionamento do eu com o outro no qual, não apenas os egos se relacionam, mas também as respectivas sombras são confrontadas e trabalhadas na dinâmica relacional. Além do desprendimento do ego, o autor sugere que o padrão de alteridade “elabora os símbolos com uma profundidade muito maior do que os padrões matriarcal e patriarcal e, por isso, seu dispêndio de energia é muito mais intenso e sua formação de sombra muito menor” (IBIDEM, P. 31). Penso que, embora os desafios inerentes ao padrão de alteridade sejam inúmeros, principalmente quando consideramos os aspectos repressivos e regressivos presentes nos arquétipos parentais que também nos constituem, seus símbolos fazem-se presentes ao longo da história humana, apontando um caminho de diferenciação psíquica no qual indivíduos mais integrados relacionam-se uns com os outros e exercem a liberdade na qual encontram um fundamento e um sentido na existência. Se o budismo tibetano no contexto pós-diáspora puder elaborar os símbolos presentes no arquétipo da alteridade, estará contribuindo para a implantação de relacionamentos mais simétricos e menos abusivos.

O budismo tibetano e a concomitância dos veículos *Mahayana* e *Vajrayana*

O budismo tibetano é *Mahayana*, na medida em que preconiza o caminho messiânico do *bodhisattva*, e *Vajrayana*, por ter mantido e desenvolvido os rituais de iniciação, as meditações nas quais as divindades são visualizadas no centro dos *mandalas* e identificadas à “natureza pura e iluminada da mente do *guru*”, os mantras, os rituais de oferenda, dentre

outras coisas. Trata-se de um “caminho de resultado” que cultiva também as “causas”. Penso que o budismo tibetano pôde manter viva sua tradição por vários séculos em função da inseparabilidade dos caminhos do *bodhisattva* e do *sidha*. Nessa conjunção de dois caminhos aparentemente antagônicos¹¹⁵, a “tecnologia” do caminho *Vajrayana* não se desvinculou da proposta ética do Caminho *Mahayana*, posto que o compromisso do *bodhisattva* com, não apenas não gerar sofrimento, mas minimizá-lo, é o princípio norteador e fundamental de todas as “técnicas” do veículo *Vajrayana* no budismo tibetano. Nesse sentido, a compreensão do sentido de “transgressão”, proposta pelo veículo tântrico, converte-se na possibilidade de desafiar o estatuto do “eu”, ao mesmo tempo em que não se abandona o cuidado com o mundo e os seres do mundo, característico da ética de alteridade.

Em um contexto de diáspora e risco de desenraizamento, a excessiva ritualização, bem como o esvaziamento do processo de “devoção ao *guru*”, retratado por escândalos que marcaram a vida de alguns *lamas*, são questões com as quais precisamos lidar, se quisermos manter vivas as raízes que constituem a riqueza do budismo tibetano. Essas raízes fazem-se presentes nas possibilidades deflagradas pelos processos meditativos que estão intimamente relacionados ao processo de individuação. Para manter vivas as raízes, os aspectos patriarcais da tradição, precisam ser revistos, bem como as tendências regressivas do padrão matriarcal, presentes na distorção do conceito de “transgressão” do veículo *Vajrayana*, levando à busca de prazer indiscriminado e imediato. Para isso, faz-se necessário um confronto com a sombra individual e coletiva, de tal maneira a haver uma adaptação do budismo tibetano ao contexto atual.

As experiências psíquicas profundas sua articulação com os métodos meditativos

Em seu livro autobiográfico, Jung relata um momento importante no qual o confronto com o inconsciente foi inevitável. Nesse período, estava possivelmente deprimido, devido à ruptura de Freud com ele. Ao encontrar recursos em si mesmo para simbolizar esse momento intenso, Jung pôde se dar conta de seu mito pessoal, o mito do centro, do *Self*. Precisou de coragem na empreitada que seu próprio inconsciente lhe forjara, e, à medida que produzia desenhos de *mandalas* diariamente, foi aos poucos recobrando a paz interior. (Ver JUNG, 1989, p. 174).

¹¹⁵ Em geral, o caminho *Vajrayana* é considerado derivado do *Mahayana*, e inseparável do mesmo. Há autores, porém, como Snellgrove, que sugerem que o *Vajrayana* é um caminho próprio e independente. (Ver WILLIAMS & TRIBE, 2000, P. 221)

Na medida em que conseguia traduzir as emoções em imagens, isto é, ao encontrar as imagens que se ocultavam nas emoções, eu readquiria a paz interior. Se tivesse permanecido no plano da emoção, possivelmente eu teria sido dilacerado pelos conteúdos do inconsciente. Ou, talvez, se os tivesse reprimido, seria fatalmente vítima de uma neurose e os conteúdos do inconsciente destruir-me-iam do mesmo modo. (JUNG, 1989, p. 158).

Jung não se restringiu ao escopo das emoções; buscou transformá-las em imagens por meio de desenhos produzidos por seu inconsciente. Jung relata que a melhor maneira que encontrou de entrar em contato com o inconsciente foi personificando seus conteúdos. Quanto mais descia no ilimitado campo de seu inconsciente, constatando que seus conteúdos não diziam respeito apenas a sua personalidade, ia se deparando com a imensidão de sua ignorância; nesse processo, chegou a temer não mais conseguir sair dos labirintos que aquele processo deflagrava.

Cada vez que uma nova personificação se desenhava no meu horizonte mental, eu quase a sentia como uma derrota pessoal. Era como se ela dissesse: “Ignoraste isto também, por tanto tempo.” E eu sentia o medo insinuar-se em mim, o medo de que a série dessas formas continuasse interminavelmente, submergindo-me em abismos de ignorância insondável. (IBIDEM, p. 163).

O processo vivido por Jung parecia não ter fim; precisou entregar-se a ele, experienciando cada nova personificação como uma derrota pessoal oriunda de sua ignorância. Moacanin (2003) reconhece a abordagem da “imaginação ativa” como o legado mais original de Jung no tocante ao método de trabalho com o inconsciente, o qual ele via como equivalente à operação alquímica. O processo de imaginação ativa envolve um diálogo contínuo entre a consciência e o inconsciente, no curso do qual distintos aspectos da personalidade são integrados gradualmente. “É o trabalho de reconciliação e união de opostos, levando à transformação pessoal”. (MOACANIN, 2003, p. 45). No momento mais profícuo de contato com o inconsciente, Jung chegou a lançar mão de práticas meditativas com o intuito de alcançar uma paz temporária e ganhar fôlego para continuar sua empreitada de autoconhecimento. (JUNG, 1989, pp. 157, 158). Então viu a prática de ioga, cujo objetivo é a “cessação dos movimentos da mente”, como um polo oposto à prática de imaginação ativa, como uma “pausa” ao doloroso processo que experienciava. Sugeriu, então, que a prática de ioga poderia se converter em uma tentativa de fuga do confronto com processos cujo enfrentamento deveria se dar, posto que, se recalcados, tenderiam a retornar sob a forma de sintomas talvez mais insidiosos.

No processo de imaginação ativa há um aprofundamento do contato com os conteúdos do inconsciente que se apresentam através de imagens simbólicas, ou arquetípicas, no qual visamos desvelar o sentido que veiculam. Já a definição de ioga, dada por Patanjali no *Yogasutra*¹¹⁶, é *cessação dos movimentos da mente* (Ver TAIMNI, 2001, p.19). As práticas ascéticas ióguicas têm, então, como finalidade, alcançar esse resultado de “cessação”, a qual, por sua vez, recebe diferentes interpretações nas distintas tradições; essa cessação, porém, não implica a negação das emoções ou do corpo. Há um longo caminho no qual o praticante de qualquer tradição contemplativa precisará se deparar com seus “demônios” – os aspectos de sombra recalcados pela consciência, e também com a realidade do corpo.

Jung parece opor os processos meditativos àqueles de imaginação ativa, ao expressar um preconceito muito difundido de que os praticantes de meditação transcenderam os aspectos emocionais e físicos da existência, o que não é verdade. Aqueles que procedem como se as emoções, o corpo e o mundo não lhe dissessem respeito revelam, em geral, uma dificuldade em lidar com os aspectos da existência “encarnada”. Preece (2006), apoiado em Jung, argumenta que uma falta de conexão com o corpo, em geral, reflete uma falta de consciência acerca das emoções e sentimentos. Observa também que a dificuldade com o corpo pode levar a distorções da experiência meditativa. Cita que há pessoas que conseguem desenvolver até mesmo uma profunda absorção meditativa¹¹⁷, e que, no entanto, ficam como que “apartadas” de se relacionar com está surgindo no momento presente. Essas pessoas ficam “fora do corpo em um estado mental que tem pouca conexão com os sentimentos e as sensações corporais, embora possa ser um estado até bem beatífico e pacífico para se estar” (PREECE, 2006, P. 142)¹¹⁸. Nesse sentido, não são as experiências místicas ou numinosas em si mesmas que conduzem o praticante à individuação, mas sua capacidade de viver o aqui-agora dos diferentes aspectos de si mesmo de maneira sagrada, conforme discutimos. O budismo coloca em questão o modo como nos identificamos com as emoções e enxergamos apenas o espectro estreito da dor que elas nos causam; com isso, geramos mágoa, ódio, sentimento de vingança, tristeza, etc. A psicologia analítica e a psicanálise, dentre outras “psicologias”, de alguma forma, também problematizam os mecanismos de defesa que nos impedem de sorver a vida de maneira mais plena. As armadilhas ao processo meditativo são inúmeras, e acontecem em função de nossas predisposições e dificuldades psíquicas. Nesse

¹¹⁶ Segundo Gulmini, 2001, o *Yogasutra* é primeiro tratado sobre ioga de que se tem registro.

¹¹⁷ Estado meditativo avançado. Ver glossário.

¹¹⁸ Winnicott descreve o processo de “alojamento da psique no corpo”, fundamental para que o processo de amadurecimento possa se iniciar. (Ver WINNICOTT, 1983; DIAS, 1998).

sentido, não é a meditação que desencadeia os mecanismos de negação ou idealização; são as nossas predisposições psíquicas que o fazem, ou, mais simplesmente, somos nós que o fazemos.

Recorrendo a uma amplificação, Madre Teresa de Calcutá nos presenteia com uma belíssima oração, ancorada naquilo que reconheço como um processo de individuação que se cumpriu de maneira inspiradora.

*O fruto do silêncio é a prece
O fruto da prece é a fé
O fruto da fé é o amor
O fruto do amor é o serviço
O fruto do serviço é a paz*

(MADRE TERESA de CALCUTÁ, apud, CHAWLA, N, & RAI, R, 1997, P. 19).

Do meu ponto de vista, esse poema expressa uma experiência exemplar da madre: o silêncio meditativo permite-lhe encontrar Deus, mas a paz advém do serviço aos seres do mundo...

Relacionando as meditações tibetanas com o método de imaginação ativa legado por Jung

O budismo tibetano, assim como a maioria das ascetes orientais, visa erradicar a ignorância, cuja base é uma mente turbulenta, cheia de pensamentos e imagens aprisionantes; a ignorância também está referida a um corpo cindido da psique, sem lugar para conter as emoções. Um dos métodos meditativos tibetanos propõe a visualização de imagens arquetípicas, de tal maneira a permitir uma ampliação da consciência. Moacanin (2003) equipara a divindade *Tara* do panteão budista tibetano ao arquétipo da Grande Mãe.

Uma das divindades mais importantes (e, no Tibete, a mais popular) é Tara. Ela é o aspecto feminino de Buda. No Tibete, ela é reverenciada como a mãe de todos os Budas. Tara, em sua essência, simboliza a sabedoria totalmente desenvolvida que transcende a razão. Ela é o Buda da atividade iluminada, a libertadora que, ao soltar alguém das amarras das paixões egocêntricas, o conduz da margem do envolvimento mundano e profano (*samsara*) à outra margem da iluminação (*nirvana*). (...) Na terminologia junguiana, ela representa o arquétipo da Grande Mãe. Entretanto, ela é a imagem da mãe que integrou em si mesma todos os opostos, positivos e negativos¹¹⁹. (MOACANIN, 2003, p. 62).

¹¹⁹ One of the most important (and in Tibet the most popular) deities is Tara. She is the feminine aspect of the Buddha. In Tibet she is revered as the mother of all buddhas. Tara, in her essence, symbolizes the totally

Em uma situação ideal¹²⁰, o meditador recebe de seu mestre instruções acerca da meditação sobre determinada divindade com a qual possui afinidade psicológica; isso se dá após o cumprimento das várias etapas preliminares de treinamento mental, através das quais, de algum modo, o meditador pôde conhecer a própria destrutividade, e, com isso ter tido maior controle sobre ela, tornando-se mais imune às possibilidades disruptivas de contato com o inconsciente, já que “ (...) cada divindade corresponde a uma força vital nas profundezas do indivíduo, e, ao se unir às várias divindades, o meditador entra em contato com tais forças – positivas ou negativas – e as utiliza, ou melhor, transmuta-as, para atingir estados de consciência mais elevados.”¹²¹ (IBIDEM, p.51) Um aspecto do processo meditativo consiste na concentração sobre a forma da divindade, de modo a se criar uma imagem interna da mesma o mais detalhadamente possível. A finalidade de tal prática é permitir que o meditador vá se identificando com as qualidades da divindade a fim de que possa, ao longo do processo meditativo, desenvolvê-las, o que implica também um abertura cada vez maior aos conteúdos arquetípicos.

Os processos meditativos do budismo tibetano visam facilitar a individuação através do contato com conteúdos arquetípicos, em um processo de mediação realizado pelo ego do praticante. Este, por sua vez, precisa ser amparado pelo mestre que terá travado contato com seu próprio inconsciente, e transmutado as mais variadas paixões. Moacanin (2003) pontua que as meditações do budismo tibetano podem facilitar o processo de individuação, ou seja, o sacrifício do ego em prol do *Self*.

O centro da visualização consiste nesta união com a divindade. É um processo dinâmico no qual o ego do meditador, sua consciência comum, é abandonada e substituída pela consciência mais elevada da divindade. Pode-se dizer, para usar a terminologia junguiana, que o ego individual foi sacrificado em favor do *Self*¹²². (MOACANIN, 2003, p. 52).

developed wisdom that transcends reason. She is the Buddha of enlightened activity, the liberator who, by releasing one from the bondage of egocentric passions, leads from the shores of profane worldly involvement (*samsara*) to the other shore of illumination (*nirvana*). (...) In Jungian terminology she represents the Mother archetype. However, she is the image of the mother who has integrated in herself all the opposites, positive and negative. (MOACANIN, 2003, p. 62).

¹²⁰ A realidade dos mosteiros no Tibete anterior à ocupação chinesa, no qual havia um contexto mais protegido para que as práticas meditativas pudessem ser bem sucedidas, está mais próxima de uma situação ideal.

¹²¹(...) each deity corresponds to a vital force within the depth of the individual, and by uniting with various deities, the meditator makes contact with those forces – positive or negative – and utilizes or rather transmutes them, to achieve higher states of consciousness. (MOACANIN, 2003, p.51)

¹²²The core of visualization consists in this union with the deity. It is a dynamic process in which the meditators' ego, their ordinary consciousness, is abandoned and substituted with the higher consciousness of the deity. One could say, to use Jung's language, that the individual's ego has been sacrificed for the Self. (MOACANIN, 2003, p.52).

Costuma-se admitir que as divindades do budismo tibetano, em sua maioria concebidas como seres iluminados ou Budas, integraram todos os opostos, positivos e negativos, femininos e masculinos, claros e escuros, dentre outros. Consideradas sob o ponto de vista arquetípico, por estarem além do plano moral, tanto a polaridade positiva quanto a negativa podem se apresentar ao praticante, requerendo dele um ego suficientemente estruturado para elaborar os conteúdos simbólicos de tais imagens, ou mesmo dos pensamentos que venham a emergir. O meditador pode reconhecer sua função no processo de desenvolvimento da personalidade à medida que puder integrá-los. Por exemplo, o arquétipo da grande mãe traz o aspecto devorador que precisa ser elaborado e integrado à personalidade.

(...) Jung nos diz que os arquétipos são inicialmente formas vazias que contêm, porém, a possibilidade de certas percepções e ações, e, quando ativadas, tornam-se uma força poderosa na vida e no comportamento de um indivíduo. De fato, o arquétipo pode ter uma realidade autônoma própria e tomar o controle sobre a totalidade da personalidade. Essa visão pode conduzir a criações artísticas ou a descobertas científicas (...). Mas as visões também podem conduzir à insanidade, se não forem integradas à consciência¹²³. (MOACANIN, 2003, p.62).

A ativação do arquétipo traz em seu bojo uma ameaça à consciência, se tomar o controle da personalidade. Por outro lado, sua ativação está na base da capacidade inventiva do ser humano e pode contribuir ao processo de ampliação da consciência. Penso que, tanto a psicologia quanto as abordagens contemplativas buscam, de alguma forma, facilitar esse processo, embora o risco inerente a ele não possa ser eliminado.

Jung iniciou seu processo de *imaginação ativa* nos anos mais férteis e influentes de sua vida, quando o contato com o inconsciente guiou-o em sua jornada através de imensidão de sua ignorância, paradoxalmente tornando-o mais sábio. Esse contato deu-se de maneira inexorável, obrigando-o a se deter nas imagens que seu inconsciente produzia, no intuito de lhes desvelar o significado simbólico. Já as meditações budistas tibetanas são um tipo de meditação dirigida, na qual a dimensão arquetípica é, de certo modo, estimulada pelo processo conjugado de visualização, respiração, postura do corpo, em um contexto de confissão religiosa. Sabemos que, embora as meditações budistas tibetanas tenham o intuito de estar em consonância com a personalidade do meditador e sejam, em última instância, um

¹²³ (...) Jung tells us that archetypes are initially empty forms but contain the possibility of certain perceptions and actions, and when activated they become a powerful force in the life and behavior of an individual. Indeed, the archetype may take an autonomous reality of its own and take control over the entire personality. The vision may lead to artistic creations or scientific discoveries (...). But the visions can also lead to insanity if they are not integrated into consciousness. (Moacanin (2003), p. 62)

processo internalizado de contato com a própria psique cujos conteúdos aparecem para ser integrados, elas visam a ativar a dimensão arquetípica, a qual pode “tomar conta” da totalidade da personalidade do meditador, levando a conseqüências imprevisíveis (MOACANIN, 2003, pp. 98, 99). *Lama* Tubten Yeshe, 2003, explica o processo de internalização do *mandala* de *Avalokiteshavara*, o Buda da compaixão. Nesse processo, a realidade numinosa da divindade torna-se nossa própria realidade interna e, a partir dessa experiência, o mundo transfigura-se em um lugar sagrado, pois passa a ser *percebido* como sagrado.

Quando falamos sobre paraíso, sobre o *mandala* sagrado da divindade, não devemos pensar nele como existindo fisicamente, lá fora em algum lugar. É a sabedoria extática e a compaixão do próprio Avalokiteshavara, manifestadas como *mandala*.

(...) Se você compreender o processo, poderá ver que todas as coisas fantásticas dentro dele são manifestação de energia mental. Tudo é uma transformação da energia da mente.

(...) então, quando você visualizar o *mandala* de Avalokiteshavara, por exemplo, sua mente automaticamente se torna transcendente. Enquanto sua percepção da realidade for a da beleza, aquela visão, aquela perspectiva se tornam sua realidade. Tudo irradia. Desse modo, você pode compreender que esse paraíso, o lugar sagrado da deidade, não existe em algum lugar externo (...) (TUBTEN YESHE, 2003, p. 59)¹²⁴.

Penso que chegar à percepção do “espaço sagrado em si mesmo” implica um longo percurso no processo que Jung denominou religioso, o qual articula-se ao processo de individuação. Estar alinhado à “mente transcendente”, como diz o *lama*, é, para a psicologia, estar alinhado ao *Self*, em um diálogo contínuo e nem sempre fácil com o ego. O *lama* apresenta-nos um resultado dos processos meditativos que possivelmente descortinou em si mesmo em anos de treinamento, em um contexto familiar no qual sua humanidade se forjou. Indago-me acerca dos praticantes no contexto contemporâneo, inseridos em uma cultura com outras premissas filosóficas e, muitas vezes, apresentando dificuldades no processo de constituição do ego, o que pode tornar o contato com a dimensão arquetípica um processo temerário do ponto de vista psíquico. Por outro lado, perceber que “tudo é transformação da energia da mente” e que uma realidade radiante habita dentro de nós é bastante inspirador e,

¹²⁴ When we talk about paradise, the deity’s holy *mandala*, we shouldn’t think of it as existing physically, out there somewhere. It is the divine blissful wisdom and compassion of Avalokiteshavara himself manifesting as the *mandala*.

(...) If you understand the process, you can see that all the fantastic things within it are a manifestation of mental energy. Everything is a transformation of the energy of mind.

(...) then, when you visualize Avalokiteshavara’s *mandala*, for example, your mind automatically becomes transcendent. As long as your perception of reality is one of beauty, that vision, that perspective, becomes your reality. Everything radiates. In this way, you can understand that this paradise, the deity’s holy place, does not exist somewhere external. (...) (p. 59)

para alguns, talvez valha a pena encarar o desafio de buscar conhecer essa realidade nas condições que nos são apresentadas.

O “eu” segundo o budismo e a psicologia: um diálogo acerca do papel do ego no processo meditativo

As proposições orientais, especialmente as budistas, não sugerem a extinção do ego enquanto função que possibilita ao indivíduo viver e operar no mundo; isso seria humanamente impossível. Sugere, no entanto, uma possibilidade de ampliação da consciência que permita ao indivíduo perceber além do ego, seus conceitos e dualidades; essa percepção articula-se ao processo de individuação. Buscamos, nesse tópico, um diálogo entre a psicologia – especialmente a psicologia analítica de Jung – e o budismo tibetano, buscando considerar as raízes de cada tradição.

Mark Epstein (1995), psicanalista americano com vasta experiência em meditação sustenta em sua obra que o budismo busca tratar a ferida narcísica, sendo capaz de superá-la através dos métodos meditativos, ponto no qual a psicanálise encontra um limite. Em linhas gerais, busca uma interlocução entre a psicanálise e os processos meditativos, apontando os limites e potencialidades de ambos, e sugerindo, por fim, a possibilidade de integrar os métodos meditativos – nos quais o ego cumpre importante função – ao trabalho clínico, mostrando alguns resultados interessantes. Argumenta que o budismo não propõe um escapismo do mundo, mas sim um engajamento cada vez maior consigo mesmo e com os outros. O autor comenta acerca da Roda da Vida, um dos mais belos e impactantes *mandalas* a expressar os diferentes tipos de experiência neurótica segundo a cosmologia budista. As três raízes do aprisionamento à *roda da vida*, ou *samsara*, são a avidez, o ódio e a ignorância, cada uma representada pelo galo, pela cobra e pelo porco, respectivamente; esses são símbolos muito antigos a representar o foco do aprisionamento humano, de onde todas as outras ilusões são derivadas. Cada animal morde o rabo do seguinte, o que representa sua estreita ligação. Segundo o autor, a psicanálise é capaz de nos tornar conscientes de nossa ignorância, mas não oferece um método para lidarmos com ela diretamente, tal como os métodos meditativos o fazem. Por fim, reitera a discussão que estamos propondo: a prática budista não torna seus praticantes indiferentes ao mundo e não consiste em uma forma de escapismo; ao contrário, pode tornar seus praticantes mais engajados em função de uma possibilidade de clareza e integridade que resulta da prática meditativa. Como Buda sugeriu, “a liberação da Roda da

Vida não significa escapismo; significa uma percepção clara de si mesmo e de toda a gama da experiência humana¹²⁵. (EPSTEIN, M., 1995, pp. 39, 40).

Assim como Mark Epstein (1995), Rob Preece (2006) teve contato com a tradição budista e os processos meditativos muito antes de sua formação em psicologia. Formou-se analista junguiano após ter residido vários anos no Nepal sob a orientação de importantes mestres budistas tibetanos. Também propõe que os métodos meditativos são uma via de acesso mais direta a nossas feridas fundamentais, cuja base é uma “noção de eu” distorcida. Igualmente sustenta que os ensinamentos budistas não propõem a extinção do ego, já que se trata de importante função psíquica que nos permite viver e operar no mundo. De modo análogo a Epstein com a psicanálise, busca uma ponte entre o método junguiano e o budismo em seu trabalho clínico, fundamentando teoricamente ambas as teorias. O autor afirma que a noção budista de vacuidade não significa um abandono e uma completa erradicação da identidade egoica; o “agarramento ao eu” ou egoísmo nada tem a ver com a noção de individualidade, como temos discutido, e confundi-las seria uma apreensão errônea dos princípios budistas. (PREECE, R., 2006, p. 75).

O *dharma* budista ensina que a noção de vacuidade não implica a extinção do ego. O ego existe no budismo como importante função articulada aos cinco agregados¹²⁶. Esses cinco agregados são: a forma (o corpo), as sensações (prazer, desprazer e neutralidade), a consciência, o fator discriminativo e, por fim, os fatores composicionais que integram nossa personalidade. O que o budismo postula como “agarramento ao eu” é a abstração que esse “eu” é capaz de fazer ao se julgar independente dos cinco agregados que o formam, e independente da *imputação do nome*. Segundo o budismo, não perceber que o “eu” existe também em função da *imputação do nome* compõe nossa ignorância. A *imputação do nome* significa que o “eu” existe porque há uma designação que, ao considerar todas as partes do eu – os agregados – e suas funções, confere-lhe um nome. Para o budismo, isso é o “eu”, nada mais nem menos do que isso. Todas as práticas meditativas e os ensinamentos filosóficos, de alguma forma, debruçam-se sobre essas questões e sobre o problema de se tomar o “eu” por aquilo que ele não é. Em função dessa visão errônea, segundo o budismo, todos os problemas são criados. Chegar à maestria de ter essa grande e revolucionária percepção implica um longo caminho no qual não podemos simplesmente negar nossas emoções, nossa dor, nossos medos; o ego, tampouco, pode ser negado, posto que existe cumprindo importante função em

¹²⁵ Liberation from the Wheel of Life does not mean escape, the Buddha implied. It means clear perception of oneself, of the entire range of human experience (...) (EPSTEIN, M., 1995, pp. 39, 40)

¹²⁶ Ver glossário.

nossa psique. O doloroso trabalho sobre o ego, a sombra, a *persona*, *anima*, *animus*, dentre outras instâncias psíquicas, precisa ser realizado com a coragem e a leveza que derivam de uma familiaridade com todo o universo que nos povoa; além disso, perceber que não há o que temer porque não há o que perder, pois nada temos, parece-me ser um grande passo no caminho de autoconhecimento, cujo resultado é a individualidade, e não o egoísmo.

O budismo coloca em questão a existência substancial e fixa do ego e, a essa apreensão errônea de si mesmo e, por conseguinte, da realidade fenomênica – que também não é fixa tampouco substancial – denomina egoísmo. Tal apreensão, muitas vezes, chamada de “agarramento ao ego”, está intimamente articulada à noção de neurose, defesas neuróticas, “contração” da capacidade de ser – ou contração do coração, como o budismo descreve. Segundo Preece (2006), o problema do ego, de uma perspectiva budista, não reside nele mesmo enquanto uma instância funcional, mas, como temos discutido, em sua apreensão errônea. O “agarrar-se” a uma noção de “eu sólido”, que existe por si mesmo independentemente de suas partes e de sua imputação é o que gera o que o autor pontua como uma “autopreocupação doentia” da qual derivam todas as reações emocionais, os problemas de inadequação, o senso de futilidade, dentre vários outros sintomas e suas distintas gradações. O autor diferencia um “foco de identidade estável” de um “ego estabelecido”, ou seja, independente e imutável: é a ilusão de um “eu” independente que nos faz contrair de maneira defensiva. Enxergar que o ego é vazio de substância implica abrir-se a um senso de “eu” mais permeável e com mais espaço interno. “Isso nos dá uma consciência maior de nossa fluidez e de ausência de permanência”; com isso, sofreremos menos. (PREECE, 2006, pp. 75, 76).

Se formos equiparar a noção de “eu” budista ao ego tal como a psicologia analítica o concebe, observamos que, na psicologia analítica, o ego detém uma plasticidade e uma fluidez que o aproximam da noção de um “eu funcional”, tal como o budismo propõe. Sugiro que a noção de “agarramento ao eu” problematizada pelo budismo articula-se à fixação nas defesas do ego nos polos de inflação ou alienação psíquicas, sendo “uma disposição enraizada para contrair e solidificar nossa identidade em torno de um senso de eu ferido”. Já o “aspecto necessário de um senso de identidade relativamente estável” não deve ser negado ou atacado. (PREECE, 2006, pp. 75, 76). O “senso de identidade relativamente estável” é, ao contrário, o ponto de partida do aprofundamento meditativo, posto que será ele o mediador de um processo no qual diferentes instâncias da psique serão cada vez mais ativadas. O “apego ao eu”, por outro lado, refere-se às defesas que nos colocam no centro dos acontecimentos da

vida de maneira estática, ou cristalizada, o que é uma ilusão. Segundo o budismo, além das questões narcísicas, as defesas do “apego ao eu” também se articulam ao que, em psicologia, chamamos de angústia de aniquilação¹²⁷, posto que, na base do medo da morte está o medo da aniquilação do “eu”, apreendido como um objeto separado do fluxo da vida e da morte.

O processo que Preece (2006) está pontuando parece ir de encontro às postulações do psicanalista Mark Epstein (1995) quanto à questão do problema narcísico, que, segundo ele, não é abordado de maneira direta pelo método psicanalítico. A questão que Preece (2006) levanta não parece ser a dos limites da abordagem junguiana, a qual costuma ter mais instrumentais para lidar com a questão narcísica de maneira mais direta, por incluir no trabalho analítico, desde os seus primórdios, as técnicas contemplativas, expressivas, corporais, dentre outras. De qualquer modo, Preece (2006) sugere que, ao desconstruir essa “disposição à contração”, encontramos, em um momento anterior à descontração, uma *ausência* de contração; é nessa ausência que reside a possibilidade de percepção da “ausência de substância” do ego; esse é o espaço vazio. Podemos, então, tomar consciência da fluidez do ego, de seu devir e de sua interdependência. Essa consciência também nos abre à possibilidade de perceber um espaço interno maior, que nos torna mais generosos e compassivos e menos autocentrados. (Ver PREECE, 2006). A definição de “espaço” no budismo é “ausência de objeto de obstrução”, e parece ir de encontro ao processo de superação dos entraves psíquicos e das feridas narcísicas que nos tornam, ora pequenos demais, ora inflados demais, em relação ao que, de fato, somos.

O psicanalista Epstein (1995) pontua que a desconstrução que se dá no processo meditativo articula-se à desconstrução do que Winnicott postula como falso *self*, com a ressalva de que não estamos buscando um “*self* verdadeiro”, que, segundo a escola filosófica budista mais desenvolvida, não existe¹²⁸. De acordo com Epstein (1995), o próprio Winnicott nunca atribuiu um estatuto substancial ao *self* verdadeiro, que, embora articule-se ao registro experiencial e ao sentimento de “estar vivo”, não possui qualquer estatuto ontológico, como alguns analistas que o sucederam, como Christopher Bollas, parecem supor. (EPSTEIN, 1995, pp. 71-73). Winnicott afirma, no ensaio *Distorção do ego em termos de falso e verdadeiro self*, que, se há algum sentido em se afirmar um verdadeiro *self*, é apenas para tentar compreender o falso *self*, e define-o como “a posição *teórica* (grifo nosso) de onde vem o gesto espontâneo e a idéia (sic) pessoal.”. (Ver WINNICOTT, 1983, pp. 128-139).

¹²⁷ Ver WINNICOTT, 2000.

¹²⁸ Escola *Madhyamika Prasangika*. Ver glossário: Escolas Filosóficas budistas.

Penso, apoiada na psicologia analítica, que a totalidade da personalidade do indivíduo, de algum modo, é mobilizada a responder às demandas advindas do *Self*, ativadas pelas práticas contemplativas budistas tibetanas. Desse modo, os aspectos defensivos da *persona*, muitas vezes associados ao falso *self*, precisam ser desconstruídos; o confronto com a sombra é também de fundamental importância; além disso, os arquétipos articulados aos complexos do indivíduo, de algum modo, ativados, solicitarão um processo de “humanização”. Alguns autores (PRRECE, 2006; WELLWOOD, 2005; EPSTEIN, 1995) sustentam que um processo psicoterápico pode auxiliar o indivíduo a lidar com as questões psíquicas que emergem ao longo do processo das práticas contemplativas como a budista, podendo se converter em importante aliado no processo de aprofundamento do autoconhecimento. Em casos bem sucedidos, o fruto do alinhamento do ego e do *Self* passa a formar um novo centro da personalidade, capaz de auxiliar o indivíduo a fazer os enfrentamentos necessários de tal maneira a se tornar mais íntegro.

Epstein (1995) salienta ainda que, com o aprofundamento das práticas meditativas, “as experiências de êxtase são *sempre* (grifo nosso) seguidas de vivências terroríficas”, pois o “senso de eu sólido e independente”, tendo sido colocado em questão, para a ser o principal foco de atenção nesse ponto da prática. As defesas ligadas ao medo de perder esse “falso senso de estabilidade” podem aparecer sob a forma de experiências de terror. Segundo o autor, quanto mais se investiga o “eu inerente”, mais absurdo ele começa a parecer. Esse processo culmina, não no encontro com uma forma superior, porém substancial, de ser, mas com a verdade nua e crua de que o “eu”, tal como o experienciamos, é uma ficção (EPSTEIN, 1995, pp. 153, 154).

Função transcendente: os símbolos a serviço da experiência de individuação

Os processos meditativos budistas tibetanos requerem uma familiarização constante e cada vez mais profunda com os diferentes aspectos de nós mesmos. Nesse processo, a capacidade de criar símbolos, cunhada por Jung de função transcendente, poderá nos guiar no processo de buscar encontrar o que o budismo designa por vacuidade, cuja manifestação fenomênica é a experiência de luminosidade. A coragem para enfrentarmos nossas defesas de uma maneira aberta e despreconceituosa também pode nos auxiliar a aprofundar e expandir a percepção da vacuidade – o espaço advindo da descontração – para todos os fenômenos. Na busca de encontrarmos nossa própria medida – tarefa para uma vida inteira, e, segundo o budismo, para muitas vidas – certamente encontraremos um espaço insondável em nosso ser,

o que, longe de nos tornar detentores de algum saber, tende a nos tornar cada vez mais humildes e abertos a um processo de aprendizagem contínuo.

Em seu livro autobiográfico, Jung desvela-nos parte da trajetória que denominou *confronto com o inconsciente* e cuja travessia propiciou-lhe um novo renascimento no qual viu seu ego sacrificar-se aos conteúdos suprapessoais que o assolavam. Nesse processo, viu-se a um só tempo, mergulhado nos conteúdos do inconsciente, e também delimitado pela necessidade e pelo desejo de estar no mundo, representados por sua família e seu trabalho; experienciou o processo de individuação em dois sentidos: intrapsíquico e intersubjetivo. Em uma passagem de sua autobiografia, Jung relata um sonho que expressa o assassinato de Siegfried, o herói, e a ternura despertada pelo sentimento de compaixão logo após a consumação do ato. Descreve nesta passagem, cujo contexto remete a um dos momentos mais críticos e profícuos de sua existência, a saber, a ruptura com Freud, a morte de um dos aspectos do ego, ou sua subordinação a um sentido existencial mais amplo e profundo.

Depois da realização em sonho desse ato, eu sentia uma compaixão transbordante, como se eu mesmo tivesse sido atingido pela bala. Isto exprimia minha identidade secreta com o herói, e também com o sofrimento do homem que é obrigado a fazer uma experiência que o constrange e sacrifica seu ideal e sua atitude consciente. No entanto, era preciso por um termo a essa identidade com o ideal do herói, pois há valores mais altos que a vontade do eu aos quais precisamos nos submeter. (JUNG, 1989, p. 160).

A morte simbólica do herói implicou uma diferenciação do mesmo. Uma parte de Jung identificava-se com o herói; identificava-se também com todos os seres humanos que precisam sacrificar “seu ideal e sua atitude consciente” em prol de “valores mais altos” não alcançados pelo escopo da vontade consciente. A sabedoria que advém de um processo no qual o controle do ego não tem vez implica dor e “constrangimento”; alarga, porém, o campo da consciência, uma consciência que podemos denominar renascida, caracterizada pelo sentimento de compaixão derivado da identificação com o sofrimento. Esse processo, enraizado nas potencialidades humanas, não é simples, tampouco fácil; parece-me, entretanto, um processo necessário ao desenvolvimento da consciência, e sobre o qual as diferentes tradições, como o budismo, e, na atualidade, a psicologia, têm se debruçado.

Minha preocupação com o modo como temos nos relacionado com as asserções orientais, especialmente as budistas é, talvez, o motivo principal de ter iniciado esta pesquisa. Penso que uma estruturação egoica satisfatória aliada a uma capacidade simbólica fazem-se

necessárias para podermos adentrar o universo meditativo, no qual a maioria dos conceitos (senão todos) que construímos ao longo da vida passa por uma revisão, às vezes, uma varredura, que nos situa de maneira nua e crua em contato com a realidade em sua dimensão vazia, e também com a realidade do que temos sido e podemos ser, muitas vezes, de maneira intensa e dolorosa. Segundo MACKENNA, 2009, “se nossas experiências iniciais deram-nos sustentação suficiente, podemos habitar o vazio”. O autor equipara a capacidade de simbolizar à possibilidade de estarmos na escuridão do não-saber, habitando o vazio. Isso implica um estado de consciência que é aberto à emergência dos símbolos, e estes emergem a sua própria maneira e em seu próprio tempo. Para que isso ocorra, precisamos ter conquistado a capacidade de ficar só, precisamos ter um lugar em nossa interioridade no qual o vazio não se converte em desespero, no qual a ignorância, embora machuque, não nos aterroriza. Penso que o preparo psíquico necessário para enfrentar a ignorância e o medo da vacuidade – esta, segundo o budismo, é a nossa natureza mais profunda e também a de todos os fenômenos – reside na possibilidade de constituição de um ego que se sacrifique à possibilidade de transcendência, sem se deixar aniquilar, e que seja capaz de sustentar a espera da maturação dos símbolos, no lugar do “não-saber”. (MACKENNA, C., 2009, p. 177)

Por mais que *aceitemos teoricamente* a inexistência de um ego substancial, independente e inerente, o aprofundamento da prática meditativa e a concomitante aproximação da experiência de vacuidade é, muitas vezes, descrita como sendo de natureza terrífica. Escutei, certa vez de um *gueshe* – doutor em filosofia budista – uma história acerca de *Lama Tsong Khapa*, uma das personalidades mais importantes do Tibete e fundador da mais recente linhagem budista tibetana, a Guelupa, no século XIV; era considerado um dos homens mais eruditos de seu tempo e consagrou-se como um dos mestres mais sábios de toda a história do Tibete, sendo também considerado um santo, a emanção do Buda da Sabedoria, *Manjushri*. Na história que me foi relatada, *Lama Tsong Khapa* discursava acerca da vacuidade do eu e dos fenômenos e, à medida que aprofundava a argumentação lógica acerca da inexistência do “eu”, um dos seus discípulos começou a tocar seu corpo, como que para averiguar que existia; suave, apavorado e, segundo a lenda, estava tendo um primeiro sabor deste postulado fundamental do budismo em um registro que não era apenas intelectual; era sobretudo experiencial.

Vimos neste capítulo o budismo em suas subdivisões históricas e problematizamos o modo como vem sendo praticado no contexto ocidental. Buscamos também fazer uma ponte entre o budismo tibetano e o legado de Jung, realizando aproximações e pontuando distinções,

de tal maneira a inserir o leitor nos universos com os quais estamos dialogando. Enquanto alguns conceitos servem de base para a compreensão do contexto, outros serão retomados nas discussões e apresentações subsequentes.

5 OBJETIVOS

Esta pesquisa tem por objetivo principal elucidar aspectos do processo de individuação de praticantes de budismo tibetano. Indagamo-nos em que medida o budismo pode ou não oferecer elementos que auxiliem o indivíduo a se perceber em *processo* alinhado ao *Self* e, ao mesmo tempo, inserido na comunidade humana, podendo nela se engajar de tal modo a tornar nossa comunidade humana um pouco menos inóspita. Como vivencia essa singularidade e a exerce no mundo? De que modo as contribuições das raízes ocidentais e orientais podem auxiliar o praticante budista ocidental no processo de autoconhecimento engendrado pelas meditações budistas? Como o praticante budista confere um significado e simboliza o seu processo? Quais símbolos emergem ao longo da vida e no processo de prática budista?

Durante a pesquisa, entrevistei não apenas ocidentais, mas dois tibetanos nascidos em território indiano. Um deles é residente nos Estados Unidos, e o outro, na Itália. De algum modo, precisei considerar também a questão inversa: como está sendo a adaptação dos tibetanos ao ocidente? Considerando o contexto pós-diáspora, um dos objetivos desta pesquisa foi identificar algumas tendências do futuro do budismo tibetano.

Iniciei a pesquisa interessada em discutir os riscos psíquicos envolvidos nas meditações budistas tibetanas, cujo propósito é o autoconhecimento por meio da ativação da dimensão arquetípica e o contato com aspectos primitivos do praticante, que, quando superados e, de alguma forma, integrados, facilitam o processo de individuação. Quando não há a superação desses aspectos, por outro lado, o processo meditativo pode ser regressivo, envolvendo sérios riscos ao praticante. Os riscos implicados no processo de abertura ao inconsciente podem ser imprevisíveis, principalmente quando consideramos praticantes que precisam lidar com uma cultura distinta da sua e dialogar com outros pressupostos, em um contexto que pouco favorece o processo de individuação, como a sociedade atual, pautada pela fragmentação, pela massificação e pelo consumismo. Esses sintomas da sociedade atual, de algum modo, expressam um movimento no qual a vontade individual tem pouco valor e não interessa à ordem vigente. Nesse sentido, é comum encontrarmos entre aqueles que buscam “um caminho espiritual” pessoas com um desenvolvimento egoico precário em função das dificuldades inerentes ao processo de desenvolvimento e também em função de um contexto pouco aparentado às necessidades e aos anseios humanos. Pessoas oriundas de contextos sociais ou familiares precários, podem, muitas vezes, buscar em uma comunidade espiritual

um ambiente no qual o estado de indiferenciação que experienciam poderá se perpetuar. O problema reside no fato de que as meditações budistas tibetanas requerem do indivíduo um aparato psíquico minimamente estruturado, de tal maneira que seja possível ao ego confrontar-se com os conteúdos do inconsciente que poderão emergir.

Um outra questão que passou a integrar um dos objetivos desta pesquisa surgiu em função da pesquisa de campo e tornou-se uma importante questão a ser contemplada. Diz respeito à sombra do budismo e de seus mestres. A discussão acerca da dimensão ética no relacionamento *guru*-discípulo fez-se necessária, revelando-se um dos fatores mais importantes no processo de desenvolvimento do praticante. Ao me deparar com essa questão relacional, acabei ampliando o foco de minha atenção. Ao invés de considerar apenas as condições psíquicas prévias que o praticante apresentava antes de iniciar seu ingresso no budismo, bem como o desenrolar de seu processo, passei a considerar que, independentemente do grau de estruturação egoica que um praticante tenha no início da prática budista, o relacionamento com o mestre é decisivo para que alguns processos se iniciem, se desenvolvam e madurem. Esse tipo de relacionamento precisou ser problematizado, pois, no cerne das meditações budistas tibetanas, está a prática de “devoção ao *guru*”.

Por fim, eu diria que o objetivo menos explícito, porém, não menos importante, foi discutir o estatuto dos processos meditativos enquanto ferramentas de autoconhecimento e sua possível contribuição ao processo de individuação. Esta pesquisa também constitui uma tentativa, mesmo que inicial e incipiente, de distinguir os processos primitivos nos quais a diferenciação ego-*Self* e ego-meio ambiente, não se deu, dos processos meditativos que podem nos abrir a dimensões de nossa psique ainda não conscientizadas de maneira disseminada, pois somente nas últimas décadas os processos meditativos têm sido discutidos em um contexto acadêmico e científico. Penso que os processos meditativos podem implicar um alto grau de diferenciação psíquica para o qual ainda não temos vocabulário, posto que a descrição em palavras de alguns processos, quando descontextualizada do registro experiencial, muito se assemelha ao que compreendemos por “insanidade”, “loucura”, “psicose”, etc. (Ver IENO, 2005 e também WELWOOD, 2003). Nesse sentido, trazer para a psicologia uma discussão que, de algum modo, poderá nos inspirar a fazer novas pesquisas acerca do desenvolvimento das potencialidades humanas e sua relação com os processo contemplativos e meditativos constitui, também, um dos objetivos desta tese.

6 MÉTODO E PROCEDIMENTOS

Neste capítulo, propomo-nos a discutir a interface entre a psicologia analítica e a história oral, buscando uma articulação entre esses dois campos do saber. Embora não nos proponhamos a fazer uma revisão bibliográfica exaustiva dos desdobramentos dos propósitos e usos da história oral ao longo de sua história, precisamos situar o uso que estamos fazendo deste “corte epistemológico” (TREBITSCH, 1994, p. 40), que, segundo Louis Starr, apud Michel Trebitsch (1994, p. 19), “é mais que uma ferramenta e menos do que uma disciplina.” A pesquisa simbólica, assim como a história oral, inserem-se no contexto das pesquisas qualitativas, o que discutiremos sucintamente; além disso, apresentamos a especificidade da pesquisa simbólica, também situada em terreno interdisciplinar.

Um pouco da história da história oral

O *boom* da história oral data dos anos sessenta, sendo que, já em 1948, o *Columbia History Office* foi fundado por Allan Nevins, juntamente com Louis Starr. A história oral iniciou-se ideologicamente nos anos de contestação da década de sessenta como contra-história: “a história vista de baixo, história do local de do comunitário, história dos humildes e dos sem-história” (TREBITSCH, 1994, p. 23). Veio contestar a história oficial baseada prioritariamente nos arquivos, nos documentos escritos, que descreviam a história dos vencedores.

Quando recorre a Heródoto contra a tradição positivista, apresentando-se como volta às fontes da história autêntica, a história oral não está equivocada: é retorno, repetição e adaptação dos grandes paradigmas sobre os quais o populismo, já desde o século XIX, sonhou reconciliar o saber com o povo. Opondo à fria trilogia acadêmica – Estado, história, escrita – a sua própria trindade – revolução, memória, oralidade – a história oral assume um projeto utópico de democratização da história, contra a instituição, a civilização, o progresso, a cidade, propondo-se devolver a palavra ao povo, ao rural, ao primitivo. História quente, militante, história dos excluídos (...) (TREBITSCH, 1994, p. 25).

Trebitsch (1994) faz uma leitura crítica da história oral, remetendo-a ao “sonho populista” de reconciliar o saber e o povo. Ao fazer uma leitura da ideologia da história oral e de seu “projeto utópico de democratização da história”, aponta as bases militantes – sua trindade – sobre as quais se firmou: revolução, memória e oralidade. Dando continuidade ao

seu texto, o autor cita as várias passagens ocorridas no movimento da história oral, que vão desde a oposição entre oralidade e arquivo escrito, até a possibilidade da conjugação de ambos. Avalia que, a partir de 1990, as preocupações militantes da história oral cederam lugar a preocupações metodológicas, “enquanto se afirma a reflexão central sobre fenômenos de memória e recalques coletivos.” (TREBITSCH, 1994, p. 38). Segundo o autor, no processo de busca de raízes e de constituição da própria identidade, a história oral sofreu a cooptação da mídia, a ponto de o autor se perguntar se a história oral havia sido domesticada. (TREBITSCH, 1994, p. 39). O autor indaga se a história oral não poderia ser definida como um “corte epistemológico”, e não como uma disciplina, quer se considere o papel documental das fontes orais, os procedimentos biográfico e autobiográfico, a função do testemunho, ou os mecanismos da memória. Vislumbra seu rejuvenescimento na interface com outros campos, como a psicanálise, a linguística, a história literária, dentre outros. Essa abertura a “novas frentes” dá-se “em favor de uma metodologia que não resolveu, nem pode resolver, a tensão constitutiva entre objetos e desafios científicos, e a busca de identidade.” (TREBITSCH, 1994, p. 40).

Pensamento humanista e história oral

Daphne Patai (2010), pensadora instigante oriunda da crítica literária, realizou uma pesquisa com mulheres brasileiras de diferentes classes sociais, raças, idades, cidades. Em seu livro, coloca a questão metodológica em história oral como prioritária.

Debates sobre a metodologia e a integridade da pesquisa, não regidas por paixões políticas, não podem ser evitados neste tipo de trabalho. Ainda que os pesquisadores sempre possam ser movidos por posições políticas, eles devem imaginar que as suas pesquisas serão submetidas a um exame cuidadoso dos problemas que esses mesmos compromissos políticos levantam. (PATAI, 2010, p. 142).

A revisão pela qual a história oral tem passado remete ao seu uso ideológico em detrimento do rigor científico. A autora questiona o eventual enviesamento que determinados posicionamentos políticos podem ter sobre uma pesquisa se não tiver havido uma reflexão acerca da adesão política do pesquisador a um determinado grupo ou movimento (feminista, negro, de esquerda, etc.), e suas implicações para a construção do conhecimento. Cita, para

dar um exemplo, a exclusão do gênero dos *testimonios*¹²⁹ as narrativas dos dissidentes da Cuba de Fidel Castro (IBIDEM, p. 141); esses indivíduos são provavelmente mal vistos pelos intelectuais de esquerda estadunidenses. O que a autora propõe, e com o qual concordo, é a possibilidade de o pensamento humanista ser assumido para além das facções ditadas por nossas escolhas identitárias, partidárias e ideológicas, o que implica um exercício crítico e autocrítico que nos permita olhar o outro também em sua dimensão humana. Implica a possibilidade de discordância e reflexão acerca das alianças que fazemos e seu sentido político e também pessoal. Se, no momento de constituição de sua identidade a história oral se afirmou pelo viés militante e ideológico, há, na contemporaneidade, uma busca de estabelecimento de seus princípios metodológicos em diálogo com outros campos do saber. (PATAI, 2010, TREBITSCH, 1994).

É um erro pensar que, hoje em dia, o humanismo é contestado apenas por fundamentalistas religiosos que desejam atacar a ciência (embora eles certamente existam). Nas últimas décadas, alguns dos princípios essenciais do humanismo – o compromisso com a razão e o exame das evidências, com a promoção da autonomia e da individualidade humanas, com a busca de conhecimento e verdade (dependente da liberdade de investigação e expressão) – têm sido atacados, curiosamente, por pessoas até então insuspeitas. Entre elas, feministas e ativistas políticos de esquerda. Quiçá contaminados pelos excessos do pós-modernismo, eles fracassaram na defesa dos valores humanistas dos quais dependem seus próprios pontos de vista. (...)

(...)

Então, não quero salientar os fundamentos seculares do humanismo (...) mas sua aspiração universal. Não posso imaginar um humanista dizendo: “A escravidão é ruim no ocidente, mas quem somos nós para criticá-la na África ou na Ásia?” Mesmo assim, opiniões análogas são frequentemente sustentadas no discurso atual.

(...)

(...)

Se o humanismo se alicerça na razão, então ele se coloca em total oposição a qualquer sistema de pensamento que deplora a razão, que a repudie como uma imposição ocidental “masculina”, e que opte por respeitar “conhecimentos locais” independente de seus conteúdos. Mas, do meu ponto de vista, seja qual for a motivação, não há diferença entre negar a razão como um instrumento criado pelo “patriarcado” e negá-la por contrariar a vontade de Deus ou de Alá. (PATAI, 2010, pp. 152-155).

Não é sem emoção que observo a defesa contundente da autora em prol da razão, que constitui a base do pensamento humanista. O que me parece ter sido colocado aqui articula-se, em parte, à discussão acerca da “obliteração da função pensamento” presente na aderência ao dogma. O “ataque à ciência”, segundo a autora, faz-se presente não apenas nos fundamentalistas religiosos mas também nos acadêmicos e “cientistas” que “fracassaram na

¹²⁹ *Testimonios* são “narrativas, de origem oral ou escrita, de dissidentes políticos da América Latina” (PATAI, 2010, p. 140).

defesa dos valores humanistas” no que tange ao seu compromisso com a razão e ao exame das evidências, e à promoção da autonomia e da individualidade humanas. O compromisso com a busca de conhecimento e com a verdade também tem se perdido no meio acadêmico, segundo Patai (2010). Embora esta seja uma pesquisa acerca da religiosidade humana, o que, de certo modo, opõe-se ao secularismo que funda o humanismo, concebo-a como uma pesquisa humanista na medida em que buscamos situar a religiosidade humana no campo do desenvolvimento de suas potencialidades, no qual contemplamos sua liberdade, autonomia e individualidade no contexto da investigação e do rigor científico. Buscamos também problematizar os mecanismos de defesa que obliteram o desenvolvimento das potencialidades humanas, considerando a necessidade de confronto com a sombra no processo de ampliação do conhecimento. Pensamos ser importante agregar à racionalidade a consideração de seu oposto, a irracionalidade, onde residem as contradições, ambiguidades e também nossos “pontos cegos” recalcados pela consciência. Por fim, consideramos que a liberdade de pensamento e o compromisso ético – fundado também no reconhecimento da sombra e no confronto com ela – são balizas a sustentar esta pesquisa.

Penso que Patai (2010) fomenta uma discussão necessária na contemporaneidade, quando testemunhamos a banalização da relativização e do ponto de vista e a aderência a grupos identitários cujo propósito é, muitas vezes, a defesa de interesses pessoais em detrimento dos interesses coletivos, o que conduz, via de regra, à obliteração da função pensamento. A consideração da sombra pessoal e coletiva, aliada a um pensamento humanista que contemple nossas escolhas conscientes e nossas afiliações, pode nos permitir alargar nosso campo de consciência de tal maneira a experienciar a ética nos diferentes âmbitos de nossas vidas; o conceito de individuação de Jung, de algum modo, abarca esses aspectos.

História oral e psicologia

Na interface com outros campos do saber, a história oral tem contribuído bastante, não se restringindo ao campo da história, da antropologia e das ciências sociais. Na área de psicologia social, o estudo de Ecléa Bosi (1995) é, talvez, um dos precursores no diálogo interdisciplinar entre o campo da história do tempo presente e o trabalho da memória e da identidade. A autora entrevistou “velhos”, categoria psicossocial que se refere aos homens e mulheres na terceira idade, em um momento histórico no qual predomina o culto à juventude, à efemeridade e ao consumismo. Nesse contexto, o “velho” paira sem lugar social, dedicando-se, isoladamente, à reminiscência do tempo em que existia socialmente no mundo do trabalho

e das relações familiares. Em sua obra, Ecléa Bosi discute a questão da memória e do lugar social do “velho” na sociedade atual. (Ver Bosi, 1995).

O estudo de Ecléa Bosi (1995) deteve-se no trabalho da memória, uma tendência epistemológica predominante na interface da história oral com outros campos do saber. Segundo ela, a memória do narrador, ancorada na coletividade, é memória de muitos. Diz respeito, não apenas à experiência direta daquele que narra, mas também àquilo que lhe foi legado por seus pares, conferindo um estatuto de verdade às experiências que outros viveram, mas que, na narrativa, podem adquirir um tom pessoal, sendo integradas ao seu cabedal vivencial. O trabalho da memória faz-se na presença de muitos, pois é através do testemunho dos outros, das histórias narradas e recontadas por nossos amigos, familiares e contemporâneos, que, muitas vezes, acabamos por nos reconhecer em nossa biografia como identidade singular a experienciar a passagem do tempo. A partir desse ponto de vista, podemos afirmar que cada vida humana é exemplar e traz em seu bojo a história de muitos. (Ver BOSI, E., 1995, pp. 406-408).

É preciso reconhecer que muitas de nossas lembranças, ou mesmo de nossas idéias, não são originais: foram inspiradas nas conversas com outros. Com o correr do tempo, elas passam a ter uma *história* dentro da gente, acompanham nossa vida e são enriquecidas por experiências e embates. Parecem tão nossas que ficaríamos surpresos se nos dissessem o seu ponto exato de entrada em nossa vida. Elas foram formuladas por outrem, e nós, simplesmente, as incorporamos ao nosso cabedal. Na maioria dos casos creio que este não seja um processo consciente. (BOSI, E., 1995, p. 407).

No mestrado, entrevistei cantores de *rap*, utilizando-me dos procedimentos em história oral. Realizei uma pesquisa de campo através da audição de inúmeros *raps*, indicados pelos próprios *rappers*. A observação participante aconteceu no principal lugar de encontro dos *rappers* à época da pesquisa: o subsolo da Galeria do Rock, localizada nas proximidades da Estação Anhangabaú de metrô, onde fiz algumas entrevistas temáticas e recebi a indicação de duas *rappers* com quem realizei entrevistas em história oral de vida. Acabei por eleger as entrevistas com a segunda entrevistada para uma discussão acerca da identidade do *rapper*, ou cantor de *rap*, também designado por *mestre de cerimônias*, ou *MC*. O *rapper* integra um movimento mais amplo, o movimento *hip hop*, de cunho artístico, político e educacional, cujo propósito principal parece ser conscientizar os jovens pobres, em sua maioria negros, acerca de sua capacidade de responder às injustiças sociais, não pela via do crime ou do conformismo, mas pelo exercício crítico que se inicia com a narrativa da realidade das

periferias, e se desenvolve com uma análise, muitas vezes, aprofundada, das conjunturas e do alcance das ações que eventualmente possam lhes devolver um senso de dignidade (MAGALHÃES, E. F., 2002).

A pergunta do mestrado era: “Quem é o rapper?”; inserida no contexto das pesquisas sobre identidade na interface com a história oral. Nesta tese indagamos: “Como o praticante budista experiencia simbolicamente os processos subjacentes à prática budista? Como vivencia sua singularidade e a exerce no mundo?” Embora nessa nova formulação a pesquisa pareça ter se distanciado do campo de estudos sobre identidade, lembramos que o conceito de processo de individuação supõe uma profunda transformação na identidade. Dialogando com a concepção budista de que o “senso de eu” é uma ilusão, fazendo cair por terra qualquer indagação acerca de algo substancial, como, por exemplo, uma identidade fixa, o conceito de identidade-metamorfose, de Ciampa (1998), de algum modo, traduz o que o budismo compreende por identidade: algo em contínua transformação, não algo fixo, imutável, congelado. Coincidentemente, nessa pesquisa sobre identidade, o estudo de caso que elegeu para analisar foi uma nordestina que se converteu a uma modalidade de budismo japonês, onde encontrou não apenas um lugar social, mas a possibilidade de se exercer no mundo como “identidade-metamorfose”. E ao definir o conceito, o autor parece estar falando de budismo...

(...) cada indivíduo encarna as relações sociais, configurando uma identidade pessoal. Uma história de vida. Um projeto de vida. Uma vida-que-nem-sempre-é-vivida, no emaranhado das relações sociais. (...)

(...)

Ao estudar a identidade de alguém (...) estuda-se uma determinada formação material, na sua atividade, com sua consciência, não como três coisas justapostas, mas presença de todas em cada uma delas, como uma unidade.

Com isto, o que se está querendo afirmar é a materialidade da identidade. Isso de forma alguma conflita com a noção de identidade-metamorfose, exatamente porque a possibilidade de transformação é uma propriedade da matéria (...)

(...)

Se não há nada que não seja devir, a superação, no devir, não é aniquilamento, mas metamorfose: morte-e-vida. (CIAMPA, A., C., 1998, pp. 127, 150-151).

O autor, apoiado na psicologia social, concebe a identidade pessoal formada na interação entre as relações sociais, a consciência e a atividade, afirmando a materialidade da identidade que, constituída pela matéria, tem a propriedade de se transformar; metamorfose implica morte e vida em um processo contínuo e sucessivo. O conceito de identidade-metamorfose implica superação no devir, onde pode haver a ampliação da consciência.

Considerando o conceito de identidade-metamorfose e nossa questão acerca do processo de individuação, que também possui uma dimensão material, indagamos: “Como o praticante budista tibetano confere um significado ao seu processo e o simboliza? Como vive as transformações nas quais sua consciência se amplia na medida em que se ancora na memória ancestral da humanidade, os arquétipos, e conta com a possibilidade de expressar uma singularidade por meio da ativação do eixo *ego-Self*?”

História oral e interdisciplinaridade: quais são suas vozes? Alguém detém seu monopólio?

S. M. Freitas (2006) sustenta que uma das grandes potencialidades da história oral reside em sua “utilização multidisciplinar.” (FREITAS, S. M., 2006) A autora salienta, porém, que as pesquisas em história oral devem ser feitas prioritariamente por historiadores ou cientistas sociais e, quando realizadas por pesquisadores de outras áreas, deveriam contar com a supervisão de um dos profissionais citados.

(...) considero fundamental que esse trabalho seja feito por um historiador/sociólogo/antropólogo ou, no mínimo, que o projeto seja orientado por um desses profissionais, levando-se em conta a formação específica e os métodos de pesquisa e análise do cientista social. Entretanto, o resultado de uma pesquisa em história oral irá depender da cultura histórica do pesquisador e da sua base teórica. (FREITAS, S. M., 2006, P. 81)

Pergunto-me se a autora concebe a história oral como uma disciplina cujos pressupostos metodológicos, já definidos, são prerrogativa exclusiva dos pesquisadores de um determinado campo do saber. Não é também um campo interdisciplinar no qual os diferentes saberes podem trazer contribuições, por vezes, inéditas para sua construção metodológica? O posicionamento de Trebitsch (1994) parece contemplar uma tendência interdisciplinar que coloca a história oral em um lugar de interlocução possível com outras áreas, tendo seus pressupostos metodológicos construídos justamente na interface com outros campos do saber.

Ao rememorar a dissertação de mestrado defendida por mim na área de concentração em Psicologia Social do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo em 2002, penso que minha experiência em psicologia possibilitou o estabelecimento de uma relação de confiança na qual a narrativa de experiências muito contundentes e sinceras puderam ter lugar. Penso que minha postura atenta possibilitou que a *rapper* reconhecesse em mim, não

um agente de exploração – situação recorrente em sua biografia – mas alguém verdadeiramente interessado em compreender seu universo. Além disso, o conhecimento psicológico tem me preparado para exercer uma atenção cuidadosa às omissões, aos silêncios e aos lapsos de memória. Com isso, a possibilidade de tomar uma decisão acerca do melhor momento de retomar alguma questão, ou “deixar passar” alguma informação auxilia no processo que permite que a relação de confiança não se quebre. As considerações acerca de minha visão de mundo e minhas escolhas políticas, aliadas a uma postura não ingênua diante do outro em mim, ou seja, o inconsciente, tendem a engendrar uma atmosfera favorável no encontro com o outro.

Giovanni Levi chama a atenção para a dificuldade do trabalho biográfico, levantando, dentre outras coisas, a questão da complexidade da identidade e a presença do inconsciente, terrenos “psicológicos” por excelência.

Nesse contexto, é essencial conhecer o ponto de vista do observador; a existência de uma outra pessoa em nós mesmos, sob a forma do inconsciente, levanta o problema da relação entre a descrição tradicional, linear, e a ilusão de uma identidade específica, coerente, sem contradição, que não é senão o biombo ou a máscara, ou ainda o papel oficial, de uma miríade de fragmentos e estilhaços.

(...) De um modo sintomático, a própria complexidade da identidade, sua formação progressiva e não-linear e suas contradições se tornaram os protagonistas dos problemas biográficos com que se deparam os historiadores. A biografia continuou a desenvolver-se, mas de forma cada vez mais controversa e problemática, relegando ao segundo plano aspectos ambíguos e irresolutos que me parecem constituir hoje um dos principais focos de confronto na paisagem historiográfica. (LEVI, G., 1998, p. 173).

Ao considerar o inconsciente, a noção de identidade ganha complexidade; essa consideração pode auxiliar na discussão dos “aspectos ambíguos e irresolutos” que, pela dificuldade análise, acabaram ficando em segundo plano. Parece-me que é juntamente no hiato entre o que foi conscientemente lembrado e relatado, e o que foi sentido, percebido, ou mesmo esquecido no encontro com o entrevistador ou após a entrevista, que a psicologia pode contribuir com os estudos em história oral; além disso, a psicologia analítica agrega ao inconsciente pessoal o inconsciente coletivo, ampliando ainda mais as considerações possíveis.

A questão da militância em história oral: assumindo um ponto de vista

Uma das raízes do advento da história oral nos anos sessenta, como vimos, é sua vertente militante. Para mim, esta faceta permeia, não apenas esta pesquisa, mas também a discussão que realizei no mestrado com os *rappers*. Diz respeito ao questionamento acerca do estatuto humano em tempos de acomodação, massificação, consumismo, obliteração da capacidade de pensar, de escolher e, em última instância, de *ser* humano, com todas as ambiguidades e dificuldades inerentes a nossa condição. Enquanto, com os *rappers*, discuti acerca da possibilidade de o *rapper* encontrar brechas em si mesmo e na comunidade para não cair nem no conformismo nem no crime, agora, com os budistas, interessa-me considerar a possibilidade de o praticante encontrar em si mesmo, com o apoio dos pressupostos budistas e, eventualmente, da comunidade, a potencialidade do exercício altruísta, sem que isso implique a aniquilação de si.

A condição humana abriga a possibilidade criativa, muitas vezes, sufocada nesses tempos sombrios que testemunhamos. À potencialidade criativa básica que nos constitui, tal como tenho discutido apoiada em Jung, o budismo, principalmente em sua vertente *Mahayana*, agrega a possibilidade compassiva como um dos pilares do processo de desenvolvimento humano: é através do caminho da compaixão, iniciado consigo mesmo e expandindo-se para os outros, para o mundo, que o praticante, um dia, poderá chegar à realização de que nunca houve um “eu” a que pudesse se apegar, à constatação de que sua felicidade reside na felicidade do outro. Pedindo licença para a expressão de uma utopia, nesse dia, não haveria mais guerras, fomes, ditaduras, prisões, etc., pois sua causa, uma noção identitária arraigada, isolada e estanque, teria sido erradicada.

O que vemos na atualidade, no entanto, é a competitividade, o consumismo e a apatia a regular as normas sociais e éticas no mundo em que vivemos. A reflexão do geógrafo Milton Santos (2000) fornece-nos um retrato da “confusão dos espíritos” que vivenciamos, na qual aquilo que é explicitamente expresso no discurso e nas supostas práticas contemporâneas – de que a democracia é disseminada como um padrão de relacionamento entre pessoas, povos, nações, por exemplo – tem a função de ocultar as tiranias a que estamos expostos, enfraquecendo a nossa percepção acerca do atual estado de coisas, pois os países do terceiro mundo, os pobres e os excluídos de todas as nações sabem que a (ideologia da) democracia passa longe de suas realidades.

Consideramos, em primeiro lugar, a emergência de uma dupla tirania, a do dinheiro e a da informação, intimamente relacionados. Ambas, juntas, fornecem as bases do sistema ideológico que legitima as ações mais características da época e, ao mesmo tempo, buscam conformar segundo um novo ethos as relações sociais e interpessoais, influenciando o caráter das pessoas. A competitividade, sugerida pela produção e pelo consumo, é a fonte de novos totalitarismos, mais facilmente aceitos graças à confusão dos espíritos que se instala... Neste mundo globalizado, a competitividade, o consumo, a confusão dos espíritos constituem baluartes do presente estado de coisas. A competitividade comanda nossas formas de ação. O consumo comanda nossas formas de inação. E a confusão dos espíritos impede o nosso entendimento do mundo, do país, do lugar, da sociedade e de cada um de nós mesmos... (...) Comportamentos que justificam todo desrespeito às pessoas são, afinal, uma das bases da sociabilidade atual. (SANTOS, M., 2000 pp. 37, 46, 47).

Temos, então, mais uma pergunta relativa à história do tempo presente, a qual não pretendemos responder, mas julgamos necessário formular: é possível despertar e desenvolver a compaixão em tempos de tamanha competitividade, no qual seu sentido corre o risco de ser banalizado, tornando-se mais um *slogan* vazio, um objeto de consumo a alimentar o atual estado de coisas? Como seria viver e morrer com compaixão; como seria viver e morrer sem egoísmo, mesmo não tendo recebido uma educação que oferecesse tal base?

Pesquisa simbólica e história oral: um diálogo possível

A pesquisa simbólica insere-se no contexto da pesquisa qualitativa, no qual a história oral também está inserida. A discussão acerca dos métodos qualitativos emergiram no século XX, contrapondo-se aos métodos, até então, predominantes, das ciências positivistas advindas do Iluminismo. Segundo Penna (2004), porém, a filosofia kantiana do século XVIII, rompendo com a tradição cartesiana, já apresenta os germes do que viria a ser a metodologia qualitativa.

(...) No pensamento de Kant encontram-se as primeiras tentativas de relativização dos métodos científicos de caráter racional, empírico e lógico e, no panorama ocidental, vários movimentos filosóficos se sucedem nessa direção, desde Kant até os dias atuais. No entanto, a ciência ocidental permaneceu aderida à tradição cartesiana em suas vertentes iluminista, positivista e tecnicista, enquanto a filosofia e a arte aderiram às vertentes neo-kantianas e românticas.

A filosofia romântica está na raiz da psiquiatria dinâmica que deu origem à psicologia profunda e à psicologia analítica de C. G. Jung. (PENNA, 2004, p. 73).

O pensamento de Jung, segundo Marilyn Nagy (2003), foi fortemente influenciado por Kant, pelos filósofos românticos e pela psiquiatria dinâmica, movimento que despontou em meados do século XVIII, o qual buscava compreender e tratar as doenças mentais “reunindo conhecimentos médicos e filosóficos”. Dentre os seus principais expoentes estão Charcot e

Pierre Janet, que começaram a considerar a hipótese da gênese psíquica das doenças mentais. A psicanálise de Freud desponta, no início do século XX, como “a primeira elaboração e sistematização de estudos e pesquisas conduzidos a partir dos pressupostos da psiquiatria dinâmica.” (PENNA, 2004, p. 75). Segundo a autora, a psicologia analítica de Jung, embora herdeira dessa tradição, vincula-se mais à filosofia romântica do que à psicanálise.

Jung notabilizou-se no meio científico por sua investigação do inconsciente principalmente na área clínica. Mas foi também um pensador da cultura, e antecipou grande parte do que viria a ser a discussão paradigmática que iria se dar a partir de meados do século XX. Segundo Denzin e Lincoln (1998) apud Penna (2003), o paradigma envolve concepções ontológicas e epistemológicas que devem ser coerentes com os procedimentos metodológicos que derivam dessas concepções. “No paradigma junguiano, a perspectiva ontológica refere-se à natureza da realidade, considerando as concepções de mundo, ser e psique” (PENNA, 2004, p. 81). O mundo possui aspectos latentes e manifestos, o microcosmo e o macrocosmo, formando um todo integrado. O ser humano, também é uma “totalidade eco-bio-psico-social, incluindo consciente e inconsciente”. (IBIDEM, p. 81). Sendo um microcosmo, o ser humano é parte integrante do macrocosmo, em uma relação dialética e paradoxal com o inconsciente coletivo e a consciência coletiva. A psique se forma a partir do inconsciente coletivo e a tarefa humana consiste em diferenciar-se do coletivo, sem, no entanto, fechar-se para os seus conteúdos, pois tanto a abertura sem mediações quanto o completo fechamento ao inconsciente coletivo constituem sintomas de adoecimento psíquico. Na ontologia de Jung, o ser humano é um ser simbólico, apreendendo a realidade a partir dessa dimensão. É através do símbolo que a consciência dialoga com os conteúdos arquetípicos, o que possibilita o enriquecimento da personalidade individual e também o desenvolvimento cultural de uma determinada civilização. O símbolo, para Jung, tem um caráter duplo, o qual denominou bipolaridade simbólica, caracterizando seu papel de mediador entre a consciência e o inconsciente. Ele comunica as duas instâncias, sendo ele mesmo um representante daquilo que é universal e, ao mesmo tempo, datado.

A perspectiva epistemológica, por sua vez, envolve os limites e as possibilidades do conhecimento, contemplando também a relação entre o pesquisador e o objeto a ser conhecido. Se na pesquisa qualitativa, o outro não é passível de ser decodificado ou explicado a partir de uma relação assimétrica que separa o sujeito de seu objeto de pesquisa em um ambiente de suposta neutralidade, na pesquisa simbólica, essa premissa se torna ainda mais complexa. Segundo Furlanetto (2007), não buscamos explicar os fenômenos, mas sim

compreendê-los à luz dos símbolos que se constelam a partir do encontro do pesquisador com seus interlocutores e “o processo de elaboração simbólica configura-se como um processo de produção de conhecimento” (FURLANETTO, 2007, p. 66). Nesse percurso, “conhecimento equivale à consciência, e o conhecimento e o autoconhecimento são inseparáveis”. (PENNA, 2004, p. 82).

Do meu ponto de vista, o rigor da pesquisa simbólica repousa na possibilidade de engajamento do pesquisador com seu processo de individuação; implica um compromisso ético do pesquisador consigo mesmo e com o objeto de pesquisa, no qual não apenas a consciência mas também o inconsciente precisam ser contemplados. Essa metodologia, no entanto, não é dada *a priori*; pressupõe a construção de um processo, uma atenção aos símbolos que emergem, a possibilidade de confronto com o inconsciente e a busca de ampliação da consciência.

O processo de aquisição e acumulação de conhecimento articula-se à perspectiva metodológica. Nas pesquisas qualitativas, há dois momentos: o primeiro refere-se à apreensão dos fenômenos a serem investigados, que se dá com o auxílio dos procedimentos escolhidos pelo pesquisador; o segundo inclui a compreensão ou interpretação dos fenômenos observados e experienciados, momento no qual o objeto investigado desvela-se ao pesquisador como símbolo.

Em geral, nas pesquisas simbólicas, os recursos projetivos são bastante utilizados como procedimentos, por favorecerem a apreensão dos símbolos. Segundo Penna, “sonhos, fantasia dirigida, imaginação ativa, relaxamento, meditação, desenho, pintura, expressão corporal, dramatização, *sandplay*, são utilizados para acessar o material inconsciente.” (PENNA, 2004, p. 87). A autora cita também a possibilidade de uso de questionários e entrevistas abertas e semi-abertas, “desde que formuladas de modo a captar conteúdos conscientes e inconscientes.” (IBIDEM, p. 87). Como veremos adiante, a narrativa é um recurso de que dispomos para engendrar uma abertura ao outro: o ser humano enraizado na comunidade de destino humana. Penso também se tratar de importante ferramenta a nos abrir aos conteúdos simbólicos.

Para Jung, o inconsciente não pode ser conhecido diretamente, apenas por meio da consciência, capaz de reconhecer e interpretar, ao menos em parte, os símbolos produzidos pelo inconsciente. Para que o processo de interpretação simbólica se dê, é necessário um movimento que Jung denominou *circum-ambulação*, expressão cunhada coincidentemente de uma das práticas meditativas mais usuais do budismo tibetano, dentre outras tradições. Trata-

se de andar em círculos, normalmente em sentido horário, em volta de um objeto sagrado – uma estátua ou um monumento – ao mesmo tempo em que o praticante faz preces, visualizações, ou mesmo concentra sua atenção no simples ato de andar e respirar. Nesse movimento, entra em contato com algum aspecto de si mesmo que lhe chama a atenção: pode ser uma imagem simbólica arquetípica, um pensamento, uma lembrança de infância, uma emoção, dentre outros. Trata-se do material sobre o qual se detém, sobre o qual medita. Ao se demorar no símbolo que aparece, o meditador pode encontrar recursos para lidar com as situações que se apresentam, tanto no mundo compartilhado quanto em seu mundo interno. Processo semelhante acontece na pesquisa simbólica. O caráter aberto do símbolo, sua qualidade de fluxo, vir a ser, desloca-nos dos lugares conhecidos e nos posiciona humildemente em um movimento em espiral, no qual nos rendemos à dimensão do mistério: o símbolo jamais poderá ser conhecido em sua totalidade.

Considerando a perspectiva simbólica proposta por Jung (1921/1991), a análise das narrativas dá-se por meio do pensamento simbólico, operando por associações, comparações e analogias entre as funções da consciência e as distintas áreas do conhecimento e da cultura. Nesse sentido, entram em jogo as quatro funções da consciência, como pensamento (função intelectual), sentimento (função valorativa), sensação (função perceptiva) e intuição (função intuitiva), em uma relação dinâmica com a cultura e com a vida e seus acontecimentos síncronos. Segundo Penna (2004), trata-se de um processamento simbólico do material.

O conhecimento é produzido à medida que aspectos do inconsciente ou da realidade existencial, antes desconhecidos, passam a fazer parte do sistema ego-consciência, operando uma ampliação da consciência, o que, em termos científicos, significa a produção de conhecimento, e para o indivíduo, o processo de individuação. (PENNA, 2004, p. 88).

Na psicologia analítica, o conceito de individuação debruça-se, de alguma forma, sobre o tema que estamos pesquisando: a passagem de um modo de ser egoísta (autocentrado) para um modo de ser altruísta (aberto ao Outro – o *Self* – e ao outro, nossos interlocutores). Problematizar essa questão em interlocução com os praticantes budistas, em um contexto complexo e desenraizado, pode nos auxiliar a conceber possibilidades de desenvolvimento das potencialidades humanas na sociedade atual.

Na psicologia analítica, a dimensão numinosa da experiência humana não pode ser negligenciada e está intimamente relacionada ao processo de individuação, embora, como

temos discutido, a experiência numinosa em si mesma não conduza à individuação. Segundo Jung, grande parte das guerras e horrores que nós, seres humanos, pudemos engendrar, articula-se ao recalque dos aspectos primitivos de nosso inconsciente os quais, ao não encontrarem a possibilidade de elaboração simbólica, acabam por encontrar expressão na forma de atrocidades. Estas, nas condições históricas propícias, podem se multiplicar como um movimento de massa, mobilizando nações inteiras.

Meu interesse pela religiosidade humana, a qual, por sua vez, está intimamente relacionada ao processo de individuação, articula-se, não apenas a uma indagação pessoal que, de algum modo, reconheço como a questão de uma vida, mas também à necessidade de integrar minha própria racionalidade a um conhecimento mais abrangente no qual a irracionalidade – todo um conjunto de experiências inexplicáveis, intangíveis, misteriosas – tem lugar. Nesse diálogo, busco sustentar o que, em mim e no mundo, é mistério, sem me acomodar com racionalizações que venham, em última instância, a justificar a barbárie, muitas vezes, legitimada socialmente, devido a ao egoísmo humano – suas neuroses – ou a uma indiferenciação da psique coletiva – o homem da massa.

Pesquisa Simbólica e narrativa: a plasticidade da palavra falada

Considerando a palavra falada, a narrativa é um dos recursos importantes de que dispomos para “intercambiar experiências”. (BENJAMIN, (1935 e 1936\1985). Segundo Benjamin (1935 e 1936\1985), a narrativa tem sofrido um processo de extinção em função das mudanças nos modos de produção, o que nos tem privado, cada vez mais, de nos comunicarmos significativamente uns com os outros. A narrativa está profundamente enraizada no trabalho artesanal, quando histórias eram contadas, recontadas e memorizadas no compartilhar da experiência do ofício manual; eram guardadas na tradição oral, tendo um propósito, muitas vezes, prático, de aconselhar, através da “moral da história”, aquele que a escutava. Mas a resposta final de uma narrativa nunca era unívoca, fechada. Ao contrário, permitia ao interlocutor inúmeras possibilidades interpretativas, em um contexto de enraizamento comunitário. O romance, estilo literário que veio a substituir a narrativa no início da era industrial, retrata a realidade do homem isolado, encapsulado em sua própria subjetividade, perguntando-se acerca do sentido da vida, apartado da sabedoria advinda da experiência comunitária. Mais dramático ainda foi o advento da era de informação, que até os dias atuais, tem caracterizado a contemporaneidade, ao adquirir meios cada vez mais sofisticados de propagação, o que, no nosso entender, expressa paradoxalmente o isolamento

do homem contemporâneo, que, tendo acesso aos mais diversos meios de comunicação e entretenimento, vê-se às voltas com problemas psíquicos, como depressão, ansiedade, transtorno do pânico, transtorno alimentar, dentre outros, que são sintomas do atual estado de coisas, dentre eles, o desenraizamento cada vez mais acentuado, em um contexto de “otimização do tempo” e incremento da produtividade, que nos rouba o tempo da convivência e o senso de integridade, advindos de uma relação mais autônoma e autoral com os meios de produção.

Pensamos que a possibilidade narrativa presente nos depoimentos em história oral de vida, ao suspender o tempo apressado, demorando-se no encontro com o outro, permite a emergência de singularidades, que, ao se revelarem, despertam-nos novas perguntas e, quem sabe, alguma inspiração que nos permita enfrentar melhor as questões que emergem na contemporaneidade. Além disso, o encontro com o outro nos remete ao que nos é roubado na atualidade: o interesse genuíno pela história de outro ser humano, cuja vida tem um significado profundo para todos os humanos, tem algo a nos ensinar.

O encontro com os interlocutores: o início formal da pesquisa

As quatro linhagens de budismo tibetano, a saber: *Nyingma*, *Kargyu*, *Shakya* e *Guelupa*, possuem organizações, ou pequenos grupos, no Brasil; tentei contatar as comunidades das quatro diferentes linhagens. Embora pretendesse me debruçar exclusivamente acerca dos processos de vida dos praticantes ocidentais convertidos ao budismo, os primeiros colaboradores a se disporem a me conceder entrevistas foram dois monges tibetanos que viveram a realidade da diáspora sofrida por seu povo. Eles possuem um lugar legitimado dentro da tradição budista tibetana, por terem adquirido o título de *gueshe*, que significa “doutor em filosofia budista”. Esse título, exclusivo da linhagem *Guelupa*, confere um *status* diferenciado dentro da comunidade monástica, pois são necessários muitos anos de estudo e dedicação para consegui-lo. Considerando que esta é uma pesquisa simbólica na qual nem sempre as decisões pré-estabelecidas são as mais importantes e devem ser cotejadas com o que vai surgindo no decorrer do processo de pesquisa, resolvi considerar a contribuição dos tibetanos e ampliar um pouco a discussão acerca do processo de individuação, incluindo também o movimento contrário, ou seja, daquele que, vindo de uma cultura oriental e praticamente feudal como a tibetana, precisa se adaptar ao ocidente pós-moderno, tecnológico, massificado e consumista.

No processo de indicação dos colaboradores, procurei uma pessoa cujo nome é bastante conhecido no meio budista por ser ela quem organiza as visitas de Sua Santidade, o *Dalai Lama*, ao Brasil. O que chama a atenção em relação a essa querida interlocutora, é que, se a tivesse encontrado em outro contexto, talvez não identificasse sua conexão com o budismo, pois sua prática parece estar ancorada principalmente sobre o que identifico como a essência do budismo, que é o processo de transformação mental que se articula intimamente com o que Jung denomina individuação. A vivência desse processo pressupõe uma integridade pautada no cuidado ético consigo mesmo e com o outro; e isso só é possível se a sombra for recorrentemente confrontada. Pude observar, nos encontros que tivemos, tanto particulares para discutir algumas questões da pesquisa, como públicas, nas aulas sobre ética que ministra e das quais participei, que seu discurso é coerente com suas ações, e o âmbito de suas ações extrapola seus interesses pessoais: encabeça algumas ações educativas, de formação para uma cultura de paz, fomentando a reflexão, e também a ação engajada no contexto social. Ela passou-me os contatos de alguns praticantes budistas de diferentes linhagens, e um desses contatos dispôs-se a participar desta pesquisa. Além disso, um dos meus professores de psicologia, simpatizante do budismo, passou-me o contato de duas praticantes leigas com mais de dez anos de prática budista na linhagem *Nyingma*; elas também se dispuseram a colaborar.

Esta pesquisa se ateve aos praticantes da linhagem mais antiga de budismo tibetano, a *Nyingma*, datada do século VIII, da qual entrevistei três pessoas: duas mulheres, uma delas precursora do budismo tibetano no Brasil, e um homem de nacionalidade americana, ordenado *lama* e residente no Brasil, ligado a um importante *lama* tibetano da linhagem *Nyingma*. Os dois outros entrevistados, de nacionalidade tibetana, pertencem à linhagem mais recente historicamente, a *Gelupa*, datada do século XIV. Ao todo, entrevistei cinco pessoas, três da linhagem *Nyingma* e dois da *Gelupa*. Apesar de ter contactado algumas vezes representantes das outras linhagens, não foi possível entrevistá-los, em função da dificuldade de contato ou da falta de disponibilidade das pessoas contactadas.

Procedimentos

Comitê de Ética: pesquisa com seres humanos

Esta pesquisa foi aprovada em segunda instância sem ressalvas pelo Comitê de Ética do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo em oito de dezembro de 2009; após essa data, os contatos com os interlocutores puderam se iniciar.

Procedimentos em história oral: como abordei os interlocutores

Os primeiros contatos com os novos interlocutores deu-se por meio de ligação telefônica. Quando me apresentei, explicitiei sucintamente a pesquisa e nomeei a pessoa que me havia indicado seu nome. As pessoas foram solícitas e se dispuseram a participar da pesquisa.

Os procedimentos em história oral de vida consistem, em linhas gerais, na solicitação, por parte do pesquisador, de que o participante faça uma narrativa autobiográfica de tal modo que o seu percurso existencial possa se delinear no tempo. Tais narrativas são ressaltadas pelos marcos biográficos, ou seja, as experiências fundamentais, que, ao longo de uma vida, acabaram por se constituir em “divisores de águas” que permitiram um novo reconhecimento de si, do outro e do mundo. Buscamos uma compreensão do processo experiencial de praticantes budistas tibetanos, interpretando suas falas no contexto de suas biografias e de nosso tempo histórico, considerando que todos os fenômenos que experienciamos ou testemunhamos são sempre interpretados segundo o repertório simbólico, histórico, cultural, social e psíquico que possuímos. Os procedimentos em história oral de vida são um ramo da história oral cujo principal objetivo repousa na tentativa de “*compreender nosso tempo através da história de nossos contemporâneos*” (BOM MEIHY, 1996, p. 13).

Abordamos o participante com grandes blocos de perguntas acerca das diferentes fases de sua vida: infância, juventude, maturidade, levando em conta que neste tipo de enquadre nosso interlocutor tem total liberdade para omitir ou revelar o que quiser, posto que o que está em questão é o seu percurso e sua apreensão subjetiva dos acontecimentos que *experienciou* e testemunhou e que foram vividos de maneira singular; a única *verdade* que buscamos é aquela enraizada na *experiência*. Chegamos a elaborar um roteiro de entrevista com os blocos de perguntas acerca das fases de vida do participante ¹³⁰. O roteiro, porém, não foi seguido à

¹³⁰ Ver anexos.

risca; serviu apenas como um norteador que guardei na memória. Considerando que o propósito da entrevista era permitir que a pessoa narrasse sua vida desde a infância até o momento atual, a pergunta que fiz, após explicitar o objetivo desta pesquisa, foi: “Me conte a sua história, desde o nascimento até agora; o que você lembra?” E então me punha a escutar, intervindo o mínimo possível na narrativa de meu interlocutor.

As entrevistas foram gravadas com a anuência da pessoa entrevistada; em seguida, foram transcritas, textualizadas e transcriadas¹³¹. Cada entrevista foi encaminhada para seu respectivo narrador para conferência e aprovação final, após as correções, omissões ou acréscimos que tenha julgado necessário fazer.

O processo de transcrição requer várias horas de trabalho, posto que implica a escuta da entrevista mais de uma vez e um cuidado com a pontuação, de tal maneira que o clima emocional no momento da fala possa ser traduzido para o registro escrito. Quando há o auxílio de uma terceira pessoa nessa etapa, como aconteceu nesta pesquisa, cabe ao pesquisador realizar a revisão da mesma, e também dar continuidade às etapas subseqüentes do processo de transcrição, nas quais há um início de edição do texto. Da transcrição literal passamos ao corte do excesso de interjeições e de repetição de palavras; simultaneamente, asseguramo-nos de que o processo de pontuação está condizente com o ritmo narrativo do participante; com isso, vamos definindo o estilo narrativo da pessoa entrevistada.

A textualização implica a passagem do registro oral para o escrito de maneira mais claramente definida; nessa etapa, suprimimos as perguntas do entrevistador, buscando manter a fluidez do texto, de tal maneira que o registro escrito se faça mais presente.

O processo de transcrição implica o tratamento textual propriamente dito; nele, o pesquisador assume a passagem do registro oral para o escrito. Bom Meihy (1996) compara esta etapa ao processo de tradução de um texto, no qual o tradutor, muitas vezes, sacrifica o significado literal de determinadas expressões e palavras para melhor transmitir o sentido atribuído pelo entrevistado. “Evocando pressupostos da tradução, a transcrição se compromete a ser um texto, recriado em sua plenitude.” (BOM MEIHY, 1996, p. 59). Embora tenha tido em mente a dificuldade de “traduzir” a presença e as emoções do interlocutor para o registro escrito, busquei, nessa etapa, alterar o mínimo possível a fala do entrevistado.

¹³¹ As entrevistas transcriadas encontram-se no apêndice.

Instrumentos

Após avisar os interlocutores desta pesquisa de que as entrevistas seriam gravadas, utilizei-me de dois equipamentos de gravação: um gravador Olympus VN 5200PC e um aparelho Sony Mp3 como garantia de que a gravação não se perderia.

Autorizações

Antes de iniciar cada entrevista, solicitei à pessoa entrevistada que lesse e assinasse o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e a Carta de Cessão de Direitos Autorais¹³². Desse modo, a autorização para a publicação das entrevistas deu-se de maneira formalizada, através desses documentos.

A Carta de Cessão de Direitos Autorais foi assinada em duas vias por mim e pela pessoa entrevistada. Nela, estão explicitadas todas as formas de veiculação das entrevistas a que o entrevistado se compromete a autorizar publicação; os direitos autorais sobre as mesmas passam a ser do entrevistador. Segundo Bom Meihy (1996), “é através deste documento que se garante a existência pública do depoimento e os direitos de uso da entrevista” (BOM MEIHY, 1996, p. 29). Em momento subsequente, fiz o reconhecimento das assinaturas em cartório.

Além da Carta de Cessão de Direitos Autorais, o entrevistado assinou também um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido no qual a pesquisa foi explicitada. Nele, o interlocutor foi informado acerca da forma de divulgação de suas entrevistas – nesta pesquisa, apenas a forma escrita pôde ser divulgada; as gravações não foram disponibilizadas ao público, de tal maneira a preservar a identidade dos entrevistados, bem como as informações que optaram por omitir. Além disso, o entrevistado foi informado nesse termo que poderia desistir de participar desta pesquisa a qualquer momento, se assim o quisesse. Nessa segunda fase da pesquisa, cheguei a entrevistar seis pessoas; uma delas, porém, decidiu desistir de manter sua participação ao ver sua entrevista transcrita.

Buscamos neste capítulo articular os pressupostos metodológicos da história oral com a pesquisa simbólica. Explicitamos os passos da pesquisa e os procedimentos adotados. As análises das entrevistas têm como proposta elucidar aspectos do processo de individuação de nossos interlocutores, considerando subjetividades forjadas no momento histórico presente. Vejamos as entrevistas.

¹³² Ver anexos.

7 ANÁLISE DAS ENTREVISTAS

Neste capítulo, buscamos contemplar as biografias de nossos entrevistados seguindo, por um lado, o curso cronológico relatado por eles. Essa cronologia já é um recorte no qual selecionaram alguns eventos em detrimento de outros. Na seleção de eventos feita pelos entrevistados, alguns se destacam em meio à narrativa: momentos nos quais a vida solicita um “salto”, uma “aterrissagem”, uma “curva”, e o ego é capaz de reconhecer, ou não, essa demanda advinda do *Self*. Nesses momentos, identificamos os marcos biográficos que, de algum modo, dividem o “antes” e o “depois” na vida de alguém, quando também se caminha para um outro modo de ser e estar no mundo. Nesses momentos, muitas vezes, é possível identificarmos os símbolos que, se antes jaziam inconscientes, passam a atuar como um combustível no processo de individuação, impulsionando o indivíduo a um grau maior de diferenciação, e nutrindo-o com o que há de comum a todos os seres humanos. Tentamos, nas análises que seguem, articular as biografias de nossos entrevistados ao seu processo simbólico e ao seu processo de individuação, em um contexto no qual o nosso momento histórico é também considerado, posto que nossos interlocutores são concebidos também como portavozes do tempo presente.

Sugiro ao leitor recorrer às leituras integrais das entrevistas, que foram agrupadas em outro caderno, o apêndice. Sua extensão tomaria muito espaço no corpo do texto e, em função disso, optamos por deixá-las destacadas. O recurso à leitura integral permite ao leitor acompanhar a trajetória dos entrevistados segundo o modo como escolheram relatar sua biografia. Além disso, permite ao leitor deixar-se inspirar por cada história de vida, além de fazer seus próprios recortes.

Para esta análise, buscamos respeitar as solicitações de cada entrevistado. Houve quem não se importasse em ser identificado: os *gueshes*, que não residem no Brasil; mesmo assim, optamos por manter o padrão de não revelar seus nomes. Dentre os entrevistados nascidos em países ocidentais: Brasil e Estados Unidos, apenas Jade permitiu que o nome de seu mestre fosse revelado. Em geral, houve uma preocupação com o sigilo acerca de sua identidade. Desse modo, as informações “pessoais” são aquelas que constam nos trechos selecionados e nas entrevistas integrais com todas as alterações que os entrevistados julgaram necessário serem feitas: nome, local de nascimento, local de prática budista, dentre outros. A gentileza e a generosidade dos entrevistados expressa-se por meio de suas falas sinceras e, para mim,

comoventes. Sou-lhes grata pela confiança depositada. Na certeza de que as entrevistas e as respectivas análises serão lidas por eles, espero que estas possam, de algum modo, refletir sua experiência e também lhes proporcionar novas experiências no encontro com um outro olhar que buscou compreender suas narrativas deixando-se inspirar por elas.

Apresento, então, os entrevistados naquilo que me foi autorizado: são pessoas com idades entre quarenta e nove e setenta anos de idade, duas mulheres e três homens. As mulheres são brasileiras e os homens são todos estrangeiros: dois tibetanos e um estadunidense. Todos são praticantes budistas tibetanos há mais de vinte anos.

1 – Jade

Uma vida que flui como um rio

Jade expressa, já nas suas primeiras lembranças, uma possibilidade de abertura ao outro: o convívio com crianças especiais foi facilitado pelo trabalho pioneiro de sua mãe. A oportunidade de convivência com o diferente parece ter sido uma das primeiras marcas de sua entrada no mundo. Para uma criança no início de um desenvolvimento saudável todas as cores e formas chamam a atenção, sendo as experiências de apreensão do mundo, no início, livres de juízo de valor. A criança Jade pôde explorar um cotidiano multifacetado, a princípio, indiferenciado de si mesma, vindo a estabelecer, no processo de diferenciação, um olhar que concebe com naturalidade a existência de pessoas e condições diferentes. E seu olhar continuou livre de julgamentos...

Então, praticamente desde que eu nasci, eu convivi com crianças excepcionais.... Era um cotidiano normal também para a gente. Eles tinham escola, tinham hospital... Primeiro eu lembro porque eu era pequenininha, e depois também porque eu acho que foi uma coisa que foi muito definitiva também na minha vida... De conviver e de aceitar com naturalidade aquilo que não era, vamos dizer, socialmente aceito, que era mais segregado, mais complicado de se lidar socialmente. Então eu acho que isto foi muito fundamental na minha vida. Você é sensível, você acompanha... A minha mãe era uma pessoa extremamente dedicada, a gente ia junto nas coisas dela, e meu pai também. Meu pai depois até parou de trabalhar e foi fazer toda a parte de administração quando se fundou a escola e depois o hospital; e meu tio, que era um psiquiatra... Então isso faz parte da minha história de vida, essa convivência com outros... Com seres que não eram só da família e que tinham problemas, dos mais simples aos mais graves, de muito retardo... Questão neurológica, questão de convulsão, coisas desse tipo. Mas isso era tão natural dentro da família e da forma da minha mãe lidar, que sempre foi uma coisa que eu logo cedo comecei a estar perto dela nisso... (JADE, p. 393).

A influência dessa mulher forte, que mobilizou a família em torno de seu engajamento na minimização do sofrimento do outro, faz-nos pensar no arquétipo da Grande Mãe. A mãe concreta de Jade, de certo modo, imbuíu todos os membros da família – e não apenas sua família nuclear, mas estendida – a abraçar sua causa. Ao mesmo tempo em que é possível considerar o impacto desse arquétipo na família de Jade, observamos também uma possibilidade de se lidar com alguns de seus aspectos sombrios, já que o aprisionamento típico de uma fixação nesse arquétipo – a criação de uma dependência asfixiante e impeditiva do desenvolvimento dos “filhos” – parece ceder lugar ao trabalho criativo no qual os membros dessa família estendida encontram uma possibilidade de contribuição.

Em seu percurso de vida, Jade encontrou, desde os primórdios, a possibilidade de se desenvolver. Teve um relacionamento com os pais – um mãe extremamente sensível, capaz de perceber o outro, e um pai companheiro e participativo – que lhe permite afirmar que “Foi uma bênção ter esses pais.” Tendo vivido sem maiores traumas infantis, havia disponibilidade para a atualização de seus potenciais: a vida estava disponível para ser sorvida. E Jade poderia fluir nela.

(...) Como adolescente sempre fui super alegre, gostava de dançar, tocava violão, quer dizer, não tinha nenhuma coisa no sentido de dizer: “Ai, essa formação de família é uma coisa que me deixou assim!” Não! Muito pelo contrário, deixou uma ligação com a vida muito forte. E eu adorava dançar. Sempre gostei muito de dançar, de cantar. (JADE, pp. 393, 394)

A alegria, a ligação forte com a vida, o gosto pela dança, a apreciação do belo – na arte, no encontro com o diferente, na vida – têm sido caminhos que Jade escolheu para trilhar, sendo o budismo parte integrante dele. A “parte reflexiva” – o pensamento que se destaca da experiência para refletir sobre ela – tem sido um aspecto que Jade tem buscado desenvolver, contanto que haja espaço para a expressão do sentimento, função que parece ser predominante em sua personalidade.

Sempre gostei dessa parte reflexiva, dessa coisa de pensar sobre a vida... Nosso comportamento, não no sentido psicológico, mas no sentido de ser humano, o que nos leva junto com a história... Então eu fiz Filosofia. (JADE, p. 393).

(...) eu fiz três anos de Filosofia, fiz até o quarto ano, mas eu não terminei porque fui para a França. Mas eu achei árido... Eu achei árida a forma de dar... Aquela rigidez, aquela coisa da USP, que é muito acadêmica. E que exigia... Você imagine, quando eu fiz vestibular, quantas vagas que acho que eram? Acho que eram vinte vagas e entravam quinze. Quer dizer, o vestibular nem preenchia, por conta da exigência! E lá dentro também era muito exigente, mas era uma exigência que não tinha muito lugar para a sensibilidade... Eu sentia falta de algo em mim. Você com dezoito ou vinte anos, você não sabe dar muito nome às coisas, mas você sente, né? Então eu sentia que tinha alguma coisa em mim que não estava existindo ali. Era uma

exigência danada. Como se você, ao entrar na USP, em Filosofia, já tivesse que ser gênio, entendeu? E isso era muito desconfortável para mim. (Jade, p. 394).

Jade cursou três anos de Filosofia porque gosta da parte reflexiva, mas não gostou do modo como o curso era dado na USP: “Era uma exigência danada.” Algum aspecto de si mesma não podia ter expressão naquele contexto e Jade, que sentia, mas não conseguia dar nomes às coisas, estava insatisfeita. A entrevistada cursou Filosofia na época do regime militar. Em seguida, em sua fala, refere-se ao contexto enfrentado à época da faculdade: um “clima político” do qual participou sem saber ao certo o perigo a que estava exposta.

Tinha aquele clima político que tinha que ter, você participa daquilo, eu participei... Na época, eu era bem próxima da Iara Iaavelberg¹³³, a gente fez cursinho juntas. Ela era de Psicologia e eu de Filosofia. Mas eu acho que eu era meio tonta, se você quer saber. Eu acreditava nas ideias e tudo isso. Mas eu não sabia da dimensão, nem do perigo que a gente vivia ali. E depois um bando de gente que teve que sair do Brasil... E a gente estava um pouquinho misturado nisso. Porque você recebia pessoas, escondia pessoas dentro de casa. Você não podia ter um livro sobre Cuba ou sobre Marx ou sobre esquerda... Não podia ter um livro em casa! Precisava varrer todos os livros porque, se tivesse um livro, é como se você já estivesse contaminada. E era risco mesmo! Eu me lembro de recolher todos os livros e levar para casa de mãe. E isso sendo totalmente imatura naquilo... Quer dizer, eu não podia significar perigo nenhum para nada... Mas existia. E muita gente sofreu muito com isso... (JADE, p. 394).

Jade viveu na faculdade o auge do regime militar. O curso de Filosofia da USP àquela época situava-se na Rua Maria Antônia e foi palco de grandes manifestações estudantis. Jade foi amiga bem próxima de Iara Iaavelberg, uma estudante de Psicologia engajada que, como muitos, não se conformava com a opressão capitalista em um mundo no qual o comunismo e o socialismo anunciavam-se como alternativas mais justas e igualitárias. Jade estava “um pouco misturada” no movimento de resistência ao regime militar: dava refúgio a amigos procurados, tinha livros proibidos, os quais precisou levar à casa da mãe, mas era “totalmente imatura naquilo”, era meio “tonta”: acreditava nas ideias mas talvez não estivesse disposta a morrer por elas se tivesse a dimensão do risco que corria: ela e seus amigos eram vistos como verdadeiras ameaças ao regime.

Um traço identitário de Jade, que parece estar presente em outros praticantes budistas, conforme observei, parece se articular a um certo distanciamento das questões político-partidárias, como o movimento de esquerda, ou mesmo o movimento das mulheres. Um olhar

¹³³ O centro acadêmico do Instituto de Psicologia da USP tem o nome dessa estudante de psicologia, morta pelo regime militar.

que vê a luta político-partidária como secundária a uma batalha maior, que seria o autoconhecimento – conhecer as mais ínfimas motivações e pensamentos; saber como se funciona e se reage diante de variados contextos, extraindo padrões que se repetem *ad infinitum*, sendo essa a realidade escolhida para se transformar primeiro – e, na experiência de Jade, isso parece ser um traço de personalidade anterior ao encontro com o budismo. A grande revolução, para os budistas, parece ser a transformação interior. Esta seria a base para a consecução da proposta messiânica presente nos ensinamentos budistas *Mahayana*, da qual o budismo tibetano é herdeiro: o engajamento na salvação do mundo através da extinção do sofrimento dos seres sencientes...

Abaixo, um trecho de um depoimento de Monja Coen (2009) em forma de versos, publicado na revista Nures, ilustra esse traço de personalidade que parece permear muitos praticantes budistas. Monja Coen foi jornalista antes de se tornar monja. Dirigiu, por alguns anos um templo Zen que se encontra na Liberdade e atualmente dirige seu próprio centro budista na zona oeste de São Paulo.

Havia os de direita, os de esquerda, os de meio de campo e os do muro.
 Li um livro de poucas páginas de Trotski. Muito prazer. Não sabia quem era Trotski.
 O livro contava sobre um grupo revolucionário que tomava o poder à força, matava as lideranças e assumia o poder.
 Porém, em poucos meses, se tornara um governo muito parecido com o deposto.
 Corrupções, arranjos políticos internacionais.
 Se a intenção de Trotski era mostrar que a revolução teria de ser internacional para dar resultados, minha compreensão foi diferente.
 Se cada ser humano não se transformasse, não seriam partidos políticos nem programas econômicos que iriam mudar o mundo.
 Somos corrompíveis quando nossos corações podem ser rompidos, partidos, sem capacidade de mantê-los íntegros.
 Cor rompido - coração rompido, roto, quebrado.
 Era preciso trabalhar o coração, a essência do ser, a mente humana.
 (...)
 Zen Center of Los Angeles.
 Chego e me encontro lá, sentada, respirando em plena atenção.
 O cheiro do incenso, a maneira de sentar, a jovem que me orienta. Cheguei em casa.
 Aos poucos vou deixando o ballet para vir ao zazen.
 Depois deixo o Banco do Brasil e me interno na comunidade zen. Prática incessante.
 Quero ser monja.
 Aqui estão as resposta a todas as guerras.
 Sinto-me como uma revolução viva. Sou a contracultura. Ou a cultura da paz.
 Não mais drogas, não mais roupas comuns.
 Votos monásticos. Acolhendo todo meu passado como a tapeçaria de minha vida que me trouxe ao aqui e agora.
 Vou para o Japão onde fico por doze anos em sistema de internato e semi-internato.
 Difícil.
 Ser Zen.
 Não fui a única pessoa que encontrou no Zen Budismo o caminho da alegria, da tranquilidade e do engajamento social.
 Um engajamento sem lutas, sem violências. Uma proposta de transformar o mundo,

sendo a transformação que queremos do mundo. Nos Estados Unidos, na Europa, no Canadá, na Austrália e no Brasil. Houve o Zen "boom".
 Houve o Zen Ocidental. Há o Zen Internacional.
 Que todos os seres se beneficiem e que possamos todos nos tornar o Caminho Iluminado.
 Mãos em prece
 Monja Coen (Revista Nures nº 12 – Maio/Agosto 2009 –
<http://www.pucsp.br/revistanures>
 Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP
 ISSN 1981-156X).

Identifico na narrativa da monja um percurso trilhado por Jade de maneira semelhante. Jade parece acreditar em uma transformação interior, articulada à possibilidade de integridade. Como diz a monja, somos corrompíveis, quando o coração está roto, rompido. A corrupção a que se refere a monja não é apenas aquela dos incessantes desvios de verbas que constituem a história do Brasil – estes parecem ser o sintoma de um problema muito mais grave – mas um rompimento com os princípios éticos que fundamentam nossas escolhas em sua origem.

Em sua entrevista, Jade não discorre acerca desse aspecto “revolucionário” do budismo tibetano de maneira direta – a transformação do mundo advinda da transformação do coração de cada ser humano. É possível, porém, observarmos a maneira diligente com que se dedica a fazer o que é possível no mundo – transmite o que tem aprendido, – sendo o trabalho sobre si mesma a base para tal empreitada. Por outro lado, revela-nos que, ao descobrir a possibilidade artística e, posteriormente, a possibilidade meditativa que passou e ensinar, pôde ampliar sua visão de mundo, e encontrar uma maneira pessoal de fazer uma intervenção – essa parece ser sua maneira de fazer política.

Mas minha atração, ficou muito claro que era muito mais pela Arte. Nesse ponto que eu digo que a Gilda, que dava estética, foi fundamental. Porque ela tinha uma abertura que eu não encontrava muito no curso de Filosofia. Os homens não vão me perdoar, os professores, por eu falar isso, mas eles não tinham a abertura e a visão que ela tinha. E ainda era uma época em que você via o que ela passou: sofreu um machismo meio forte lá na USP... Machismo, de segregar... Ela era uma mulher brilhante... Mas tudo isso estava começando a borbulhar: o movimento das mulheres. Nunca fui desse lado de movimento das mulheres e também não gosto dessas coisas de separação, nada disso. Mas, enfim, foi muito importante ter morado fora, ter visto o Brasil de fora... Nessa época, uma coisa ficou muito clara para mim: o lado experiencial da vida e das coisas, ele é muito forte para mim. Eu não sou uma pessoa intelectual, eu gosto de estudar, tudo isso, mas eu sou basicamente da experiência mesmo. Eu preciso viver as coisas. (JADE, pp. 395, 396).

Jade mudou-se para a França junto a seu marido, que é antropólogo, fugindo do regime militar, não chegou a concluir o curso de Filosofia. Penso que isso se deu, não apenas em função do exílio, mas talvez pelo fato de ter se desencantado com o excessivo foco na função pensamento em detrimento de outras possibilidades de manifestações psíquicas, como a

sensibilidade estética requerida pela Arte. Jade reconhece o machismo sofrido pela professora “brilhante” que “tinha uma abertura” que Jade não encontrou em outros relacionamentos naquela instituição. Jade refere-se ao movimento das mulheres, que estava despontando naquela época, mas nunca se engajou nos movimentos sociais e políticos, por “não gostar dessa coisa de separação”. Nessa fala, é possível reconhecermos novamente a *persona* de praticante espiritual. Este, em geral, não vê sentido nas lutas políticas, como se o seu sentido pudesse se perder no momento em que os papéis se invertessem: o oprimido na posição de poder passaria a oprimir, como mostra o poema da monja. Penso no quanto seria interessante se pessoas engajadas no autoconhecimento – que cultivam o eixo ego-*Self*, confrontam a sombra, etc – se dispusessem a ingressar na esfera pública na luta pelo bem comum e, de fato, fazer política...

Jade é uma pessoa da experiência mesmo, gosta de estudar, mas não é uma intelectual. Em sua vida, viajou muito, conheceu distintos países e se embrenhou por lugares remotos, conhecidos por poucos no Brasil: o sertão, a Amazônia, dentre outros. Viveu com os pés descalços sobre a terra e a areia durante a primeira infância de sua filha primogênita. Tinha clareza de que não poderia privar a criança de sua presença, não poderia ser escrava do trabalho, para poder pagar alguém para prestar os cuidados que ela, como mãe, instintivamente queria realizar.

Fiz um longo projeto em Alagoas, daí tive a minha filha mais velha... Eu participei desse projeto em Alagoas, e eu estava me separando. Daí eu falei: “Eu não vou ficar plantada em São Paulo, cuidando de uma criança que eu tenho que botar na mão de uma babá, e eu tendo que trabalhar!”... É engraçado... Quando você tem clareza de um momento, assim, de como ele está, algo se abre... Então eu falei assim: “Eu não quero fazer isso! Eu não vou fazer isso! Não vou ficar curtindo uma coisa que me espreme!... Deixar uma criança pequena com uma babá, eu vou estar trabalhando para pagar uma babá ... Eu vou é fazer outra coisa!” E a fotografia já tem esse movimento de liberdade muito grande. E daí apareceu esse projeto em Alagoas... Eu estava me separando. Inclusive o meu primeiro marido que é antropólogo estava nesse mesmo projeto de Alagoas... E ele falou: “Olha Jade, tem esse projeto e eles estão precisando de fotógrafo. Você não tem vontade de ir? Você está falando que gostaria de estar com a nossa filha num lugar mais saudável para ela...” – Porque a gente se separou mas a gente sempre foi muito amigos. A gente casou meninos, os dois com vinte e dois anos... Vivemos durante dez anos juntos, a gente tinha um cuidado... Eu fiquei grávida... Então eu fui para lá. E daí eu morei quatro anos lá e a minha filha também. Morou na beira da praia, brincando com caranguejos, com os meninos de lá, com os filhos de pescadores, então foi muito saudável para ela. (JADE, pp. 396, 397).

O anseio mais íntimo de Jade era cuidar pessoalmente de sua filha; não queria deixá-la com uma babá e ser privada da possibilidade de experienciar a maternagem. Estava grávida de

sua primeira filha e, ao mesmo tempo, separando-se de seu primeiro marido. Seu ex-marido, com quem continuou estabelecendo um relacionamento de cuidado, falou-lhe de um projeto em Alagoas: estavam precisando de um fotógrafo. Interessante a narrativa de Jade, iniciada, não pelo fato concreto de ter encontrado meios de prover a si mesma e sua filha em um contexto de ligação com a natureza, mas pela “clareza” de que não queria fazer uma coisa que pudesse espremê-la, privá-la do relacionamento íntimo consigo mesma e com sua filha. “Quando você tem clareza de um momento, assim, de como ele está, algo se abre.” De sua perspectiva, foi a “clareza do momento” que abriu caminho para as importantes experiências que viveu; e a fotografia foi, para ela, um caminho de liberdade.

O eixo ego-*Self*, em suas experiências relatadas, parece ter estado, em geral, em processo de comunicação saudável, como que a fluir de tal modo que a face terrorífica do *Self* não precisou se manifestar, já que o ego esteve disponível para escutá-lo. O encontro com o budismo deu-se também de uma maneira que podemos chamar de “natural”, já que foi experimentado de modo orgânico em sua busca de contato com o corpo em uma cidade na qual suas possibilidades expressivas ficam bastante restritas. Ao conhecer a professora de expressão corporal, conheceu também o budismo. Chama a atenção na fala de Jade a forma como se refere aos seus antecessores: pessoas que a ensinaram muito. Em algumas passagens, refere-se à importância das pessoas em sua vida, sendo esses relacionamentos possibilidades que fundaram seu lugar no mundo. Jade parece fluir, passar pela vida sem grandes atropelos, mas seu percurso parte de algum lugar: a experiência viva, afetiva com sua mãe, pai, irmãos, os fundadores da Unicamp, suas professoras Gilda, Ruth e a professora de expressão corporal, o contato com universos diferentes do seu, e finalmente, o relacionamento com seu mestre, que, como veremos, é parte integrante desse cenário no qual a transmissão de sabedoria – ou simplesmente troca de experiência de vida – encontra terreno fértil em seu cotidiano.

Jade participou também da fundação do budismo tibetano no Brasil, ao apoiar a professora de expressão corporal que havia se tornado sua amiga pessoal. A referida professora havia feito dois retiros com um mestre budista em Berkeley, Estados Unidos, e convidou-a para organizar a vinda de um instrutor de meditação ao Brasil. Com essa mesma professora foi para um congresso em Davos, no qual Jade conheceu Sua Santidade, o *Dalai Lama*; foi a primeira vez que ouviu falar em budismo tibetano. Além disso, dentre os vários *workshops* disponíveis no congresso, escolheu aquele que propunha meditação como método de autoconhecimento, embora nada conhecesse sobre o processo meditativo. Mais uma vez, Jade lançou-se no desconhecido. Jade reconhece sua entrada no budismo como sendo parte

integrante da atração pelo “perigo” – a estrada cujo destino desconhece, mas cujo aspecto singular e estranho convida-a a percorrê-la. Desse modo, lançou-se nas expedições de fotografia pela Europa, residiu próximo a aldeias indígenas – tendo se exposto a flechadas, – viajou pelo sertão do Brasil e aventurou-se pelo budismo. Referindo-se à necessidade experiencial, comenta:

Então isso me pôs sempre, muitas vezes, em situação mais arriscada... Por exemplo, o que eu fazia como participante política, sem ter muita noção... Como fotógrafa, viajar sozinha para um monte de lugares estranhos... E eu acho que até o budismo. Porque é uma coisa desconhecida. Às vezes a gente pensa no budismo, o budismo é muito revolucionário, é uma coisa que indaga muito, que questiona muito. Ele não aceita as coisas simplesmente porque está definido que “é para ser assim”. (JADE, p. 396).

Jade tem um espírito aventureiro: arriscou-se como participante política “sem ter muita noção”, viajou sozinha como fotógrafa, desbravando lugares inóspitos e desconhecidos e conheceu o budismo. Talvez, para ela, a maior aventura de todas tenha sido seu ingresso no budismo: uma coisa desconhecida que se revelou revolucionária. Talvez, no budismo, tenha se reconciliado com a escolha interrompida pelo curso de Filosofia, pois o budismo indaga e questiona amparado em uma filosofia que não aceita as coisas sem passar pelo crivo de uma análise aguçada e profunda.

O início das práticas meditativas deu-se a partir do congresso em Davos que reuniu terapeutas, psicólogos e praticantes espirituais de diversas partes do globo. Nele, elegeu a oficina de meditação, em detrimento dos métodos catárticos, de cunho mais extrovertido. Então, enfrentou o primeiro obstáculo: o corpo despreparado para ficar sentado por várias horas.

E eu achei meio difícil ficar sentada. Doíam as costas, doía isso, doía aquilo, óbvio! Meditação para quem nunca fez é isso: ficar sentada num fim-de-semana... Meditação andando, foi ótimo! (JADE, p. 398).

O corpo precisa ser preparado para enfrentar um retiro de meditação, então, ao invés de ser obstáculo à prática meditativa, converte-se em aliado no processo...

Na volta ao Brasil, algum tempo depois, foi organizada, com a participação de Jade, a visita do diretor do Instituto Nyingma na época: tratava-se da fundação do budismo tibetano no Brasil, embora Jade não tivesse ideia de que aquele evento estivesse relacionado ao budismo.

Daí ela armou essa vinda do diretor do Instituto *Nyingma* em Berkley na época... Acho que um ano depois, a gente fez o retiro com ele: trinta e cinco pessoas, dez dias. Foi um bando de gente que nunca tinha ouvido falar de budismo, que nunca tinha praticado nada. E veio esse professor de lá. Ficamos em um convento de freiras em Itapecerica da Serra. E daí a gente começou a fazer o relaxamento, a meditação, ele deu tudo. E uma alegria... Aquilo trazendo uma limpeza interna para tanta gente... Muita gente que hoje até pratica em outros templos... Várias pessoas continuaram... Então, muitas pessoas que começaram com a gente estão hoje em outros lugares, outras estão aqui. Então foi um momento muito importante... E a partir daí a gente nunca mais parou de fazer o *Kum Nye*, que é essa técnica de relaxamento que só tem aqui com a gente. E um ou dois anos depois a gente teve autorização de fazer um centro pequenininho. Então a gente começou... Daí já sob a orientação do Tarthang *Tulku* desde o começo... O Instituto *Nyingma* de Berkeley foi fundado por ele. (JADE, pp. 398, 399).

Aquele encontro trouxe “alegria e limpeza interna” para Jade e muitos outros. Foi o ponto de partida para um compromisso com a continuidade daquelas práticas no Brasil. As aulas de *Kum Nye* começaram a ser ministradas por Jade e pela organizadora do evento logo após o retiro, mas a autorização para abrirem um centro de práticas budistas deu-se apenas um ou dois anos depois do mesmo. Desde então, Jade tem colaborado na preservação do *Kum Nye* – técnica de relaxamento que ajuda a preparar o corpo para o processo meditativo, sendo ela mesma uma proposta de relaxamento profundo, segundo Jade, ao nível celular – por meio das aulas que ministra no instituto. Essas aulas de ioga tibetana, como o *Kum Nye* é conhecido, costumam ser a porta através da qual as pessoas entram no budismo tibetano desta linhagem¹³⁴. Ao penetrar o budismo, outras atividades são propostas segundo o interesse do praticante, e uma transformação mais profunda pode se dar. Jade passou por algumas dessas transformações, iniciando um processo de aprender a lidar com o que chama de “emocionalidade”. Tarthang *Tulku*, assim como alguns outros mestres budistas tibetanos, propõe o trabalho cotidiano e manual – que vão desde as tarefas diárias como cozinhar, lavar, arrumar, passando pela costura, pintura, escultura, construção, etc. – como formas de se lidar com as emoções, os complexos e as dificuldades de cada um. Nesse processo, há o desenvolvimento da capacidade de se auto-observar, sendo esse recurso um tipo de meditação.

A gente trabalha muito. Ele é conhecido como um *lama* muito severo, com quem a gente trabalha muito... A gente tem as cerimônias e tudo isso, mas o forte é trabalho. Então a gente costurava as *tangkas*¹³⁵... Costuramos mais de mil bandeiras grandes para ele, para mosteiros, e tudo. Para lá – Estados Unidos, Tibete, Nepal – e para cá – Brasil. A gente fez estátuas em bronze, fizemos estátuas em gesso... Pessoas nossas que foram para lá e ficaram no mosteiro. Eu fui para lá, para o retiro, para o centro de retiros mais de quinze vezes; todo ano eu ia. E ali você faz paisagismo,

¹³⁴ O *Kum Nye* é uma técnica tibetana que só existe nos centros coordenados por Tarthang *Tulku*, um *lama* tibetano da linhagem *Nyingma*.

¹³⁵ Imagens iconográficas originalmente pintadas a mão e, atualmente, também impressas.

você é pedreiro, você é tudo o que for preciso fazer, não importa se você sabe ou não, arregança as mangas e começa. E aí o trabalho interior se processa, você lidando com tudo... Com toda a massa que começa a surgir dentro de você, com toda a emocionalidade. Esse é o trabalho de transformação mais valioso! Tudo o que a mente da gente cria... Você só percebe isso desenvolvendo a capacidade de se auto-observar... De se olhar internamente. Então aí juntou a filosofia, juntou a minha experiência de infância, juntou a arte e a fotografia que têm uma abertura muito grande... O que mais próximo no ocidente que a gente tem de caminho espiritual é a arte... A arte séria, a arte como uma busca de relacionamento, de se relacionar com o seu interno... O que seu interno manifesta... É difícil a gente aprender a olhar o interno da gente. Você ficar íntimo de você mesmo... Acho que é a tarefa mais difícil do ser humano... Você desenvolver uma intimidade consigo mesmo, uma intimidade com o que surgir internamente. E o budismo... Ele vai te dando, através das práticas, essas ferramentas para você poder, pacientemente, diligentemente, ir olhando e ir aceitando e permitindo. Na verdade, não é você que transforma nada. É permitir que as coisas se transformem... A gente não transforma nada. A gente pode criar hábitos novos, práticas novas, e reconhecer o que não funciona. Nesse reconhecimento é que transformação pode se dar. E é na decisão, né? (JADE, pp. 399, 400).

Neste ponto, Jade discorre acerca do processo de transformação no qual pôde “juntar” a filosofia, a experiência de infância, a arte e a fotografia; tratou-se de uma possibilidade de integração na qual as experiências que teve ao longo da vida fizeram sentido, formando um todo. Uma experiência dessa magnitude, de algum modo, exige entrega para que a intimidade com a própria interioridade possa se dar. Por outro lado, se, no processo de autoconhecimento há a necessidade de sacrifício do ego, há também sua participação quanto a algumas tomadas de decisão, inclusive aquela de se entregar, do modo como fazê-lo, e em que contexto. “A gente não transforma nada. A gente pode criar hábitos novos, práticas novas, e reconhecer o que não funciona. Nesse reconhecimento é que transformação pode se dar. E é na *decisão*, né?” (grifo nosso). Se, por um lado, a vida de Jade é um exemplo vivo de transformação, como ela mesma reconhece – e seus alunos na comunidade budista também – ela não nos contou como o seu processo de transformação se deu, quais desafios enfrentou e transpôs. Embora, em momento algum, Jade tenha se colocado, de maneira inflada, sendo a humildade uma de suas características marcantes, como pude observar, a narrativa ancorada em sua experiência pessoal, em dado momento, cedeu lugar a uma análise mais impessoal e generalizante acerca do processo de transformação por que todo ser humano é capaz de passar. O tom mais professoral lembra-nos a entrevista de *Gueshe T.*, que parece, em alguns momentos, defender-se do registro experiencial sob a *persona* de professor. Podemos supor que o deslocamento do registro pessoal para um registro mais impessoal, de algum modo, “apazigua” as polaridades ou contradições, através de um olhar que se abstrai da experiência. Não cabe no escopo desta pesquisa analisar esse movimento de Jade – tão comum em nossa vivência cotidiana – no sentido de apontar alguma tentativa de aplacamento da angústia ou

ansiedade. Interessa-nos apenas discutir que essa tendência, em geral defensiva, faz-se presente também nesse relato no qual predomina o registro experiencial – inclusive ela retoma esse registro posteriormente, alternando-o com algumas explicações teóricas novamente.

A experiência de Jade revela-nos que o percurso trilhado traz em seu bojo um rico processo de encontro com aspectos inconscientes, tanto do inconsciente pessoal quanto do coletivo, para os quais foi dado um sentido pessoal. Mas Jade, em determinado momento, para referir-se a esse tipo de experiência, focaliza, não o seu processo, mas o mecanismo subjacente ao processo, que é impessoal. Nesse sentido, sua fala vai de encontro à abordagem budista, que, em geral, adota um tom impessoal, por colocar em questão justamente a busca do desapego dos condicionamentos egoicos.

Conforme temos discutido, não é possível negar o ego sem criar uma sombra, e dependendo do grau de patologia da sombra, estaremos diante de situações complexas e sofridas, como as descritas nos capítulos anteriores quando abordamos a questão do abuso de poder. Vale ressaltar que essa discussão engendrada neste ponto refere-se àquilo que identifiquei como uma das sombras do budismo, não estando articulada à sombra pessoal da entrevistada, que fugiria ao nosso escopo analisar. Vejamos, então, como o budismo concebe os mecanismos subjacentes da mente que independem de seu conteúdo, através da explicação teórica que Jade nos concedeu. Alguns trechos não seguem uma ordem sequencial na entrevista, mas, para efeitos da discussão, foram aqui agrupados.

Você ter um *lama* vivo é fundamental, você ter um mestre. É fundamental porque ele conhece realmente a gente mais do que a gente. Ele conhece a mente humana. Não é a mente *da gente!*... Não é a *minha* mente, a *sua* mente. As nossas mentes não têm muita diferença. As historinhas são diferentes, mas os processos... O processo é de todos nós... É isso que é possível: você se abrir para a compaixão, você se abrir para a entrega, para a transformação... Mas a gente do ocidente está muito no começo. E acho que reconhecer isso é muito importante. Mas esse começo é fundamental. Tem sempre que ter um começo, a gente é uma sementinha. Com certeza a gente vê hoje aqui, ou mesmo lá, no trabalho do Tarthang com os outros centros também, que o que a nossa geração faz, por pouquinho que seja, ela já permite que a próxima geração que já está vindo, ela já pegue a coisa um pouquinho mais presente, um pouquinho mais viva. É que nem a fundação de alguma coisa, você começa a cutucar o solo, nivelar, tirar as pedras, criar a base e o chão mesmo. Nós temos vinte e cinco anos, o nosso instituto. Isso é interessante, um instituto tibetano na América do Sul, no Brasil, permanecer vinte e cinco anos com credibilidade, com integridade. A integridade não só do instituto, mas de estar podendo preservar o ensinamento. Porque esse é o ponto mais... É o ponto delicado da transmissão do budismo hoje, da vinda do budismo para o ocidente... O ocidente não tem essa experiência, não lida com a mente. A gente aqui acredita na mente da forma como ela se apresenta, a gente acha que é tudo isso... O ego é uma coisa muito valiosa para nós! A gente valoriza... (JADE, p. 400).

O início desse trecho refere-se ao aspecto devocional e iniciático presente no budismo tibetano: ter um *lama* vivo é fundamental, pois é ele que inicia o discípulo no conhecimento de si mesmo, tanto ao nível subjetivo – a “massa de emocionalidade” – quanto objetivo – a dimensão arquetípica e impessoal que se apresenta para ser simbolizada. Jade introduz um conhecimento teórico acerca do budismo quando se refere ao processo de conhecimento de seu mestre, – sua capacidade de conhecer “a mente”, não a mente “de alguém” – sugerindo que essa pessoa, por quem nutre profundo respeito e gratidão – de algum modo, transcendeu o funcionamento egoico; desse modo, é capaz de conhecer a maneira como a mente funciona, seus mecanismos de defesa, suas emoções obscuradoras. O mestre, conforme discutimos, tem a capacidade de ativar um processo que põe em marcha um “trabalho” no qual o discípulo precisará lidar com suas defesas e emoções, compreender seus mecanismos e liberar-se de suas próprias prisões; a transformação acontece, segundo Jade, no processo diligente de reconhecimento e aceitação de quem se é; então é possível se abrir para a compaixão, para a entrega, para a transformação.

Chama a atenção também a associação que faz entre a transmissão dos ensinamentos e a questão da integridade e da credibilidade, sugerindo que, se há um trabalho sobre os mecanismos do ego a partir de um ponto de vista mais impessoal, que o relativiza e o insere em um contexto maior de diálogo com a dimensão arquetípica, parece haver, na mesma medida, um cuidado com a sombra, pois, para haver integridade, é preciso que alguns aspectos, tanto numinosos quanto sombrios, tenham sido integrados. Do mesmo modo, a credibilidade sugere uma abordagem ética, de cuidado com o outro, em um contexto no qual, embora haja o reconhecimento de um poder ostentado pelo mestre: “Ele conhece a nossa mente mais do que a gente mesmo”, não parece haver abuso do mesmo, já que à Jade é devolvida a responsabilidade de “trabalhar” sobre si mesma – suas emoções, sua história, sua mente – e ela *escolhe* fazê-lo.

Jade continua sua fala dizendo que o conhecimento do mestre não se refere ao fato de ele conhecer o discípulo em profundidade, em um nível pessoal, mas por conhecer os mecanismos pelos quais o ego é construído e alimentado. Nesse sentido, penso que o relacionamento mais impessoal que Jade tem com seu mestre parece estar inserido em um contexto que mantém uma coerência entre aquilo que é ensinado – o cultivo dos aspectos transcendentais e impessoais – e o que é praticado pelo próprio mestre, que se mantém mais distante, do ponto de vista pessoal, daqueles que o seguem.

A gente vê muito pouco o *Lama Superior*, o *Tarhang Tulku*. A gente não tem esse contato direto com ele como em outras linhagens, muitas vezes, eles têm com o *lama*. Primeiro é uma relação de uma gratidão tremenda, de um reconhecimento da orientação dele, do guia espiritual que, de fato, ele é. Mesmo que você brigue internamente com ele e diga: “Ah, é muito! Não dou conta disso!”... Não sobre ele exatamente, mas sobre alguns pedidos que vêm. E depois você vê que está sempre correto. Então, quer dizer, uma profunda gratidão pela vida de ter me colocado diante disso, e diante dele... Do reconhecimento da força do trabalho dele. (JADE, p. 405.

Um mestre severo, que destaca o trabalho físico, manual, como forma de conhecimento de si mesmo, em detrimento mesmo dos aspectos litúrgicos e cerimoniais do budismo, parece ser, na experiência de Jade, mais uma importante figura a lhe dar um contorno, a lhe permitir *fundar-se* como pessoa, em um processo espiralado de contínua e incessante busca de ampliação da consciência. Nesse mesmo movimento, reconhece a fundação, com *integridade e credibilidade*, do budismo tibetano no Brasil... Às vezes, Jade briga internamente com alguns pedidos que vêm; então descobre que “está sempre correto”. A entrevistada parece se referir a situações concretas nas quais alguma demanda do mestre implicou a ativação de forças que ela desconhecia em si mesma; então reclamou: “Não dou conta disso”. Esse tipo de relacionamento parece caracterizar uma dinâmica saudável de relacionamento *guru-discípulo*, na qual são nutridos “uma gratidão tremenda” e um reconhecimento da orientação do mestre a serviço do desenvolvimento da personalidade da discípula. Jade, por fim, reconhece-o como um guia espiritual “de fato”, possivelmente em função das potencialidades que pôde desenvolver graças a esse relacionamento.

Outro ponto que vai de encontro a nossa hipótese acerca da presença de um cuidado ético nessa linhagem budista tibetana articula-se à proposta de manutenção do budismo. – não estamos nos referindo, nesse ponto, à preservação do budismo tibetano, mas aos textos de origem indiana que foram traduzidos e preservados em língua tibetana até a ocupação chinesa em 1959. São textos que remetem ao budismo como um todo, independentemente do veículo ou da linhagem. Esse cuidado com a manutenção das raízes, a partir da preservação de textos que foram atribuídos ao Buda histórico e a grandes mestres que o sucederam, e que questionaram e aprofundaram suas asserções, parece se articular a uma consideração de que o desenvolvimento do pensamento – podemos incluir as ciências, como a física, a biologia, a psicologia, dentre outras – precisa partir de um ponto que se ancora na tradição. Havendo raízes, é possível discutir, refutar, superar e transformar o que não responde às necessidades e anseios do homem ancorado na história. E, de algum modo, é isso que propõe o budismo através dos ensinamentos do próprio Buda histórico, que sugere que os mesmos não devem

ser tomados como verdades, sem antes passarem pelo crivo da análise e da experiência de quem os apreende.

(...) A gente agora está nesse projeto dos textos sagrados do *Kanjur*¹³⁶, de imprimir essa edição do *Kanjur* que nunca foi impressa, é uma edição manuscrita – que foi manuscrita e que foi descoberta – ela é uma edição, acho, que do século XV, que nunca foi impressa e que está sendo feita aqui na América do Sul, quer dizer, méritos para este lado do planeta, e para o Brasil. E ele diz que o Brasil precisa de méritos para limpar essa corrupção toda... Então a gente imprime, estamos imprimindo cento e tantos mil volumes¹³⁷... Volumes não! Livros. São cento e doze, é uma coleção de cento e doze volumes. A coleção é de cento e doze volumes do *Kanjur*. E a gente está imprimindo mil e trezentas coleções. Então, mil e trezentas vezes cento e doze dá cento e trinta e cinco mil livros que nós estamos imprimindo. E que são embrulhados manualmente, um a um, no Rio de Janeiro... Eles são embrulhados daquela forma que você viu, em tecido. É absolutamente tradicional, na forma tradicional. A gente imprime na forma tradicional, é todo cortado, vai para o Rio pronto, cortado, para a finalização. No Rio eles são pintados em volta, de vermelho, e depois embrulhados um a um. Que é o trabalho que a gente faz quando vai lá. Todo ano que a gente vai, a gente faz, porque é o que ele distribui na cerimônia de *Bodhigaya*, na Índia para todas as comunidades. Todas as comunidades budistas, não importa a linhagem... Eu sempre tive esse entendimento de que a iniciação é isso. É participar de um projeto desse porte. E depois, uma vez conversando e trocando, confirmei que é isso mesmo. Então, o trabalho dele é muito diferente. (JADE, p. 401).

Jade, assim como outros discípulos, tem trabalhado pela manutenção de um objeto cujo valor histórico é inestimável: os textos do *Kanjur*, no qual estão compilados os sutras budistas. Os discípulos estão trabalhando para que se dê a edição e a distribuição desses textos manuscritos, datados do século XV, os quais, até a ocupação chinesa, foram preservados nos monastérios tibetanos. Impressos em larga escala e embalados um a um da forma tradicional, esses textos são entregues na cerimônia anual de *Bodhigaya* – o lugar histórico da iluminação de Buda – que congrega budistas e iogues de diversas partes do mundo para a celebração da paz e do Ano Novo tibetano. A distribuição se dá para todos, independentemente das afiliações a linhagens ou veículos budistas.

Adiante, em sua fala, retomando sua biografia, Jade conta-nos um pouco mais acerca do trabalho de distribuição dos livros.

A primeira vez que eu fui para a Índia, para o Nepal, a gente foi para essa Cerimônia da Paz que acontece todo ano... É agora no começo do ano. Ela é imediatamente antes do Ano Novo tibetano e ela termina no Ano Novo tibetano. Este ano vai ser um pouquinho mais tarde, vai ser em fevereiro porque o calendário é lunar. E essa

¹³⁶ *Kanjur* é a coleção dos sutras budistas.

¹³⁷ Ao fazermos a revisão do texto em abril de 2011, os volumes referidos já haviam sido impressos, completando o projeto.

cerimônia foi também criada pelo Tarthang, para juntar todas as linhagens. Então vem gente de tudo quanto é canto: vem zen-budista, vem gente da Tailândia, vem *Hinayana*, vem *Mahayana*, tem os indianos também. Então tem gente vestida de branco, gente vestida de bordô, as oferendas, é muito lindo. É uma coisa muito impressionante!... É em *Bodhigaya*, onde tem a estupa da iluminação, no local historicamente onde se iluminou o Buda. É ali a cerimônia... Várias outras entidades – hoje até entidade da Índia – que cuidam daquilo tudo. Mas foi uma coisa começada, acho que, há uns dezenove anos, pelo Tarthang. E começou distribuindo, não sei, cinco mil livros talvez, e hoje distribui quinhentos mil, seiscentos mil por ano. E está levantando, montando todas essas bibliotecas de pequenos mosteiros. Vem gente do Sikkim, vem gente do Butão, do Nepal, de onde é permitido vir, vem! Java... (JADE, p. 403).

A cerimônia da Paz, que antecede o Ano Novo tibetano, foi criada por seu mestre, Tarthang *Tulku*, para congregar os budistas de todas as partes do mundo e manter viva a tradição. Os olhos de Jade brilham ao me contar sobre essa cerimônia: “É muito lindo.” A cada distribuição de milhares de livros, as bibliotecas dos mosteiros na Índia e no Tibete têm sido reconstruídas e Jade regozija-se por poder participar de um projeto desse porte; para ela, isso é iniciação. Como vimos anteriormente, a iniciação em uma determinada divindade do panteão budista tibetano, dá-se por meio de uma cerimônia na qual o discípulo passa a meditar naquela divindade, concebendo-a como inseparável da natureza búdica do mestre. A iniciação de Jade acontece por meio de uma abertura crescente a si mesma e ao outro, sem preconceitos, e o relacionamento com o mestre está intimamente imbricado nesse processo. A postura de seu mestre, de algum modo, remete-nos à de sua mãe: ela não discriminava ninguém, ao contrário, acolhia o diferente e o tratava de maneira simétrica, possibilitando-lhe desenvolver potencialidades. Tarthang *Tulku* trabalha pelos ensinamentos budistas, independentemente de qualquer afiliação de linhagem ou de veículo; até mesmo os indianos não budistas recebem os livros que ele preservou.

Jade retoma o momento experiencial que marcou seu encontro com o budismo, mais precisamente, com o *Kum Nye*: estava em uma fase difícil.

E você perguntou como eu comecei... Olha, eu dançava, eu cantava, eu sempre fui alegre. E quando eu fiz o *Kum Nye* pela primeira vez, está certo que eu estava numa fasezinha um pouco difícil, mas nunca fui uma pessoa muito perturbada, ou mais desequilibrada emocionalmente... Mas eu estava numa fase difícil porque eu estava entrando no segundo casamento e a coisa não estava muito fácil... E o *Kum Nye* que é tão simples! A ioga tibetana – chamam de ioga tibetana – eles são exercícios lentos, exercícios calmos. E eles começaram a revelar que eu tinha uma tensão e que eu não tinha consciência daquela tensão. Eu, no começo do *Kum Nye*, eu chorei muito... Você relaxa de um jeito que eu nem entendia: eu apagava! Não é que dormia, você apaga. Então, ele tem uma qualidade curativa e de desbloqueio de tensão profundo tão impressionante, que eu nunca mais parei de fazer *Kum Nye*. A

minha especialidade é o *Kum Nye*. E o *Kum Nye* é uma base para a meditação muito grande. Ele é um preparatório de meditação tremendo. (JADE, p. 401).

O impacto do encontro com o *Kum Nye* marcou a vida de Jade a ponto de desbloquear tensões que sequer conhecia, permitindo-lhe relaxar para além do sono, quase como se desmaiasse. O choro, no contexto do desbloqueio, também tem uma qualidade curativa, pois permite o contato com sentimentos, muitas vezes, não nomeados, ou mesmo, não nomeáveis. Esse encontro, apesar de marcante, e, de certo modo, definitivo na vida de Jade – desde então, o centro de sua vida passou a ser a prática budista, – parece ter sido mais um acontecimento no grande fluxo que tem sido sua experiência de vida, a qual me remete à imagem de um rio que parece fluir em direção ao mar sem maiores impedimentos, às vezes, passando por corredeiras, quedas d'água, pedregulhos, troncos e galhos, tornando-se chuva, e sempre voltando a ser rio, renovado pelo encontro cíclico e vital com o mar aberto. A simplicidade que encontrou na prática de *Kum Nye* parece ter reverberado em sua própria simplicidade, que atravessa, como a água, diferentes experiências e obstáculos sem perder sua identidade primordial.

Essa característica de fluidez que, ao mesmo tempo, remete-nos a uma integridade cultivada, é novamente associada à possibilidade de existência de raízes: o enraizamento no corpo que é a base para a meditação. Além disso, o *Kum Nye* se insere em um contexto de transmissão oral: a prática de *kum nye* que lhe foi transmitida por Tarthang *Tulku* fora transmitida pelo pai do mesmo, que, por sua vez, bebeu na tradição tibetana a essência desse tipo de ioga.

Existe o *Kum Nye* no Tibete de outras formas. Existem os ritos tibetanos, existem sequências de exercícios, mas o Tarthang, o que ele fez? Tarthang era filho de médico, o pai dele era médico... Médico tibetano, dentro da linhagem, da forma tibetana tradicional. E ele sabia desses exercícios. Então ele diz, na introdução do livro, que ele recebeu isso do pai dele. Porque ele é curativo, o *Kum Nye*. Se você imaginar a quantidade de doenças baseadas em tensão... Você morre do coração por tensão, o estresse é uma das grandes doenças da nossa época... Tensão no estômago... Hoje, cada vez mais, a ciência está chegando perto, a medicina está chegando perto dessa junção de mente-corpo, não é? Que sempre se falou, mas hoje se sabe. Os hospitais estão introduzindo meditação, estão introduzindo relaxamento... Quer dizer, eles estão reconhecendo. Eu leio coisas de hospitais que os médicos confirmam: tem um ponto que você sabe que a partir dali o remédio não funciona. A pessoa está com toda a condição de uma melhora e ela não melhora. Qual é a raiz disso? Então realmente o *Kum Nye* mexeu comigo. Aliás, é por onde pega a maioria dos alunos. Tem muita gente que saiu do *Nyingma*, mas eles continuam fazendo suas práticas de *Kum Nye*, porque é muito sério o conhecimento do *Kum Nye*. E ele não pode ser tratado apenas como uma técnica de relaxamento. Ele realmente leva você para níveis muito profundos, permite relaxamento do corpo e relaxamento da mente. Então isso, para mim, essa descoberta desses níveis de

tensão e de coisas de um universo todo que eu desconhecia, completamente interno... (JADE, p. 402).

Neste trecho, Jade “filósofa” novamente acerca de questões importantes relativas ao nosso momento histórico atual: o problema do estresse e da tensão, que nos adoecem de maneira insidiosa em um contexto que exige competência, produtividade, rapidez, muitas vezes, desconsiderando o que é humanamente possível: “Se você imaginar a quantidade de doenças baseadas em tensão... Você morre do coração por tensão, o estresse é uma das grandes doenças da nossa época...” Leu em livros e revistas científicas que há muitas questões não passíveis de serem respondidas pela ciência, em seu atual estágio de desenvolvimento, e ocupa-se, como filósofa e pensadora da contemporaneidade, das questões que nos inquietam e para as quais, muitas vezes, não temos respostas. De algum modo, porém, responde a uma questão que nos acomete em tempos de desenraizamento e anomia, mais uma vez, desvelando-nos sua preocupação com a integridade, com a inteireza: O *Kum Nye* “não pode ser tratado apenas como uma técnica de relaxamento.” Em outras palavras, não pode ser esvaziado da tradição que o concebeu, sem o risco da perda de seus efeitos benéficos para a saúde mente-corpo, ou, o que é pior, sem o risco da criação de efeitos iatrogênicos que, ao invés de auxiliar no processo de integração, podem gerar cisões, agravar sintomas, dentre outros efeitos. Jade parece ter descoberto, por meio da prática de *kum nye*, um universo interno que desconhecia, aprendeu a relaxar o corpo e a mente, reconhecendo-os como inseparáveis; o “relaxamento profundo” a que se refere parece se articular a uma possibilidade de integração psicossomática inédita, na qual o corpo, a mente e as emoções têm lugar, podem dialogar e ser transformados.

A discussão da questão ética implicada na prática budista tibetana faz-se necessária na medida em que, nessa religião, há um mestre que detém o saber sobre si e sobre o outro, e, com isso, detém um grande poder sobre o destino daqueles que o orbitam. A pressuposição de que o mestre “sabe mais do que os discípulos” está presente na entrevista de Jade e em todas as outras entrevistas realizadas. Parece pautar a própria prática budista tibetana, que guarda um forte cunho devocional. Vejamos.

O Tarthang pede que a gente vá para lá, ele não vem pra cá... Tudo o que a gente faz, a gente faz direta ou indiretamente sob a orientação dele... Ele pediu depois para montarmos uma gráfica e nós montamos uma gráfica. E é essa gráfica que permite que a gente possa imprimir todos esses livros, comprar essa casa – um gráfica que depois ficou uma gráfica comercial. – Mas a nossa estrutura é uma estrutura super firme dentro do que ele pede. Não tem nada que a gente faça da nossa cabeça. Óbvio

que quando você dá aula e quando você vai tendo a experiência... Por exemplo, quando você falou sobre o processo de transformação, ele se faz pela sua dedicação, pelo seu amor por isso, pelo seu interesse mesmo... Você se apaixona por isso. Se apaixona no melhor sentido: pela prática, por um gesto de prostração, aquilo corporifica em você. Mas eu acho que é tão pouquinho. É tão mais... Uma transformação de mente mesmo como o que é o budismo, e o que o budismo propõe, é uma coisa, acho que, para muitas vidas, não sei, é uma transformação nesse nível... (Jade, p. 403).

O mestre é visto como aquele que caminhou mais longe e mais fundo no processo de autoconhecimento que a psicologia analítica denomina individuação. Com isso, ocupa um lugar social que lhe outorga o poder para dar as diretrizes que organizam e orientam a vida da comunidade. “Não tem nada que a gente faça da nossa cabeça.” O relacionamento mestre-discípulo é pautado por uma forte hierarquia, na qual o mestre detém o saber e, com isso, o poder. Há, entretanto, espaço para o desenvolvimento dos discípulos, que, por sua vez, tornam-se autorizados a transmitir sua experiência de transformação, que se torna corporificada. Jade reconhece, apoiada nos ensinamentos budistas e na convivência com seu mestre, que existe um nível de transformação muito profundo que ela talvez sequer tenha tangenciado; parece antever um percurso de desenvolvimento da personalidade inseparável do corpo.

Jade refere-se à figura de Sua santidade, o *Dalai Lama*, o guia espiritual do povo tibetano, como um exemplo vivo de humildade, fazendo uma associação a sua própria prática, na qual o reconhecimento do que falta é, muitas vezes, o aspecto principal a ser considerado, quando ela mesma se encontra no papel de quem detém o saber sobre a prática, e o poder auferido pelo lugar de professora; continua tecendo considerações acerca da ética.

Eu vi uma coisa do *Dalai Lama* que eu achei tão bonita! É tão importante de a gente ouvir... E acho que foi da última vez que ele veio. Ele diz... É o *Dalai Lama*, hein!... De encarnação em encarnação¹³⁸. “Eu me interessei pelo budismo, acho que, com doze anos.” – Uma coisa assim, doze ou catorze anos. “E agora, aos setenta, é que eu acho que alguma coisa começou a mexer na minha mente.” Então é para a gente ficar quieto, praticar, respeitar. Respeitar o momento do outro no nível em que qualquer um de nós possa estar, e ser humilde no melhor sentido: ser discreto e ser humilde naquilo em que você está autorizado a ensinar. Nas aulas, entra a sua experiência, entra o seu estudo... Mesmo que a experiência seja o reconhecimento de que eu estou praticando pouco, por exemplo. Mas isso é uma experiência importante, quando você de fato reconhece. Não quando você “acha de fora” que: “Ai, eu precisava fazer...”. Não! Mas quando você reconhece, ou que a minha entrega não é plena, ou que eu oscilo de um dia para o outro. Isso conta muito. O quanto que você pode confiar na prática, o quanto que você pode e deve desconfiar das suas emoções, o quanto que as nossas emoções... Você é sujeito a elas, por mais

¹³⁸ Estamos na décima quarta reencarnação de Sua Santidade, o *Dalai Lama*. Os budistas acreditam que se trata do mesmo *contínuo mental* – a mesma mente – que adquire diferentes formas ao longo do tempo.

que você possa dar uma aula falando das emoções, mas como é que a gente ainda é totalmente emoção. A gente só é emocionalidade... A gente é levado pela emoção. Porque a emoção te tira a clareza, te embaça, cria filtro para a tua percepção. Ela filtra a tua percepção, com todos os julgamentos... Só isso é tão impressionante! Às vezes eu me pergunto: “Como o ocidente é tão ausente de tudo isso? Que coisa impressionante!” (JADE, p. 404).

Jade sugere que a humildade permite-lhe ter a medida de seu tamanho: nem mais nem menos do que aquilo que pode ser, prevenindo-a de se cristalizar nos polos de inflação e alienação egoicas. Reconhecer que está praticando pouco, por exemplo, é importante na medida em que lhe devolve um dado da experiência, evitando a queda na negação de suas dificuldades. Não ficar presa ao julgamento super-egoico – “Quando você “acha de fora” que: “Ai, eu precisava fazer”...”. – que apenas condena e, muitas vezes, paralisa, parece ser um antídoto contra a alienação psíquica. Estar presente com sua prática, seu estudo e também com o que falta praticar, o que falta aprender, é quase como estar nua em uma via pública, tamanha a delicadeza de se estar inteira, vulnerável em sua própria humanidade. Essa nudez parece-me ser a postura de Sua Santidade diante da vida, sendo uma fonte de inspiração para Jade, colocando-a em movimento entre a inflação e a alienação psíquicas, evitando as polarizações. Talvez seja esse, inclusive, o sentido psicológico do Caminho do Meio budista¹³⁹...

Na sequência, introduz o tema das realizações meditativas, que remetem ao processo de ampliação da consciência no qual antigos padrões cedem lugar a uma nova maneira de ser, propiciada pela quietude da meditação, implicando, por sua vez, uma nova postura no mundo.

Porque a meditação, ela pode te levar para níveis tão profundos, o próprio *Kum Nye*, para níveis tão profundos de calma e clareza... Eu não sei como te falar... Pode ser, desde você, por exemplo, vamos pegar uma coisa simples, numa situação em que você entrava profundamente, e que você, através de experiências de silêncio, da meditação, de uma calma muito profunda que você pode ficar ali... Poderia ficar ali... Como se você *quisesse* ficar ali, sabe? Todo e qualquer impulso de agitação está fora de cogitação naquele estado, entendeu? E que depois você vive situações de cotidiano... Não é nem que você sabe que você não deve entrar, você já não entra! Ela não tem mais força, não tem mais poder sobre você... E ao mesmo tempo não quer dizer que você fica “pastel”, indiferente, ou que as coisas não te tocam. De jeito nenhum... É novo e a gente não está habituada a isso. A gente não vive essas coisas. (JADE, pp. 404, 405).

O processo meditativo, para Jade, articula-se a uma profunda experiência de ser: “querer ficar ali”: permanecer, sem preocupação com a passagem das horas, na profunda calma que existe em si mesma, na qual “todo e qualquer impulso de agitação está fora de cogitação”. O

¹³⁹ Ver glossário.

fruto da meditação vivida na quietude de uma sala silenciosa manifesta-se no cotidiano através da renovação de si nos relacionamentos cujas demandas podem continuar sendo as mesmas, mas ela, não: se antes ela “entrava” nas situações, agora “já não entra”. Jade refere-se aqui a um processo que não é racional: não é porque você *sabe* que não deve “entrar” em determinada situação que você “não entra”. Você simplesmente “não entra”... Em termos psicológicos, podemos dizer que há um processo de dissolução de complexos, no qual situações que antes deflagravam um conjunto de reações, de algum modo, através do processo meditativo, ficaram despotencializadas. E isso é renovador, tornando-a mais leve e íntegra, preparando-a para novos enfrentamentos. Adverte que essa mudança de postura nada tem a ver com o fenômeno da indiferença; nesse ponto, Jade não desenvolve sua fala, mas podemos supor que a meditação pode torná-la mais sensível e aberta ao sofrimento, tanto seu quanto do outro; porém, ela não será tragada pelas emoções. Quando diz que essa postura é nova e que não estamos habituados a isso, parece se referir à possibilidade de experiências nas quais os sentimentos, as sensações, ou mesmo os pensamentos e as intuições, não são negados e podem ser vividos de maneira menos apegada e autocentrada; ou, em outras palavras, de maneira mais alinhada ao eixo ego-*Self*.

Por fim, Jade faz mais uma digressão teórica acerca da emocionalidade e como o budismo propõe um estado de ser para além das emoções. No caso de Jade, isso parece indicar uma busca de desenvolver outras funções psíquicas, já que o sentimento parece ser a sua função predominante. Por outro lado, é interessante o modo como vai tecendo o comentário, ao mencionar, por exemplo, que nós, no ocidente, estamos muito no início desse conhecimento interno que nos permitirá a descoberta de um estado de ser para o qual ainda não temos nomes. Nesse trecho, permeia sua fala com alguns conhecimentos teóricos, vestindo, vez por outra, a *persona* de instrutora. Ao abordar o tema das potencialidades humanas, tende a deslocar sua fala para generalizações e explicações, talvez por não tê-las desenvolvido ao nível que julga ser o desenvolvimento dos mestres, dos *lamas*. Penso que, para além das possíveis defesas implicadas em uma fala descolada do registro experiencial, o tom mais impessoal é usualmente adotado no contexto budista, especialmente quando o assunto tratado é o progresso na prática meditativa. Isso acontece em função da própria prática budista, que propõe a análise da estrutura autocentrada e a percepção de sua futilidade, ou, em termos budistas, o vazio da noção de “eu”, o que, na psicologia analítica, parece estar articulado a um cuidado com o risco de inflação psíquica. Escolhemos manter esse longo

trecho para preservar a sequência das passagens entre a experiência vivida e a teoria aprendida; esse movimento parece ser bastante frequente no modo de ser de Jade. Vejamos.

O budismo diz, Buda diz: “Não precisa acreditar em mim, vá investigar! Eu estou apontando o caminho; vá investigar o caminho.” É o oposto do “Vá nessa linha porque nós precisamos que todo mundo vá junto, vá igual.” Ele trabalha a nossa mente no sentido de desfazer os padrões, dos mais recentes aos mais antigos, dos padrões físicos aos padrões mentais. E na medida em que você vai desatando os padrões, desatando os botões, você está desatando o carma. Então lida com a gente nesse nível. Aí você pode dizer: “Bom, mas a psicologia também trabalha com padrões.” Mas é de outra forma... A gente não trabalha fatos, você não está preocupado com os fatos, você está preocupado com os mecanismos que constroem aquele fato. Você resolve aquele fato, então hoje eu digo: “Tudo bem... Eu resolvi o meu divórcio, resolvi a minha separação”. E dali há pouco você casa com o *mesmo* homem com outro nome, com outra cor de olhos... Mas alguma coisa você repete... E daí você vai trabalhar e você convive com a *mesma* pessoa... Então, quer dizer, o que tem aí que eu posso ir desatando?... Pegando coisas muito simples, mas que a gente não é educado no sentido de observar isso. Você não é educado, por exemplo, na escola a ter concentração. A gente é educada a ser dissociada. A gente não é educada a lidar com a tensão. Você é pressionado a gerar tensão. Quer dizer, tem coisas que são de educação, que facilitariam muito se a gente tivesse... E que a gente tem que chamar de espiritual para fazer sentido. Você não é educado a ter generosidade, mesmo no Cristianismo. Eu fui criada dentro do Cristianismo, eu estudei em colégio de freiras... Até os sete anos de idade, eu gostava... Mas nunca tive uma tendência a ser religiosa. Eu não me sinto uma pessoa religiosa. Acho que o religioso é bem mais sério do que isso... Eu não sei nem dizer, mas eu acho que o religioso tem um compromisso muito mais... Não sei dizer, mas eu digo isso: eu não tenho compromissos como um *lama*. Acho que um *lama* é um religioso. Um *lama*, um desses mestres... É diferente: a mente é ativa!...

O caminho a gente faz, mas o caminho se faz na medida em que você se abre. Não sou *eu* que faço o caminho, que o caminho é desconhecido... É como uma paisagem totalmente nova para você, que te apresenta muitos obstáculos... Que é árduo, não é tão simples. Seja pela tua construção, pela tua arquitetura interna, que é complexa, quanto pelos obstáculos externos. E se você vai entrando num nível em que vai sutilizando a tua percepção e o que vai aflorando, você tem que estar alerta e desperta o tempo todo. Porque tem coisas que são exigentes internamente para você transpor. Tem coisas que são muito difíceis, e a gente tem resistências enormes para sair, para abrir, para romper a nossa estrutura autocentrada. Essas resistências, elas se mostram a todo instante: pequenas preguiças, pequenas justificativas, grandes coisas que você não quer mexer, memórias que você nem sabe que você tem e que estão nas células... São interessantes as pesquisas que têm acontecido agora sobre células e tudo isso. Que a gente, no *Kum Nye*, a gente trabalha isso: relaxar no nível de células... É interessante... Ao mesmo tempo em que você vai aprofundando os níveis de percepção, vai relaxando os sentidos, relaxa a visão... E vai surgindo um universo novo e você vai passando a ser um ser diferente... É como um índio, um monge que vive na mata e que, de repente, vem para a cidade. Imagina como ele olha a cidade! Ele não precisa olhar com preconceito mas ele tem um olhar... Ele não vai olhar com preconceito porque eles não têm, é uma coisa linda o olhar de um iogue!... Não tem nenhuma defesa, sabe? Porque a gente, já está no nosso olhar isso: o que o outro diz, como ele me vê, como eu vejo o outro... O olhar de um iogue parece o olhar de uma gazela... Então, o ser humano... Isso é muito bonito... A gente tem muitas possibilidades de ser, a gente tem um refinamento que a gente não supõe que a gente é capaz de ter... Como ser humano... Não sei se a gente sabe o que é “ser humano”... Então, esse trabalho todo é no sentido de transformar no potencial todo de “ser humano”... A gente ser pleno como espécie, quer dizer, ser pleno com toda a capacidade da nossa consciência... Tanto nossa capacidade física, que o corpo é precioso porque o corpo permite esse momento de consciência da vida. E como esse

momento de vida, esse *bardo*¹⁴⁰ de vida pode ser usado para desenvolver esse potencial, para que esse potencial te surpreenda o tempo todo... Até você nem se preocupar, até você nem se deslumbrar mais, você simplesmente é... (JADE, pp. 405-407).

No meio budista, Buda Shakyamuni é, muitas vezes, referido como “cientista interior” por ter desvelado facetas da condição humana a partir de suas experiências meditativas. Sua Santidade, o *Dalai Lama*, recorrentemente refere-se aos aspectos científicos da abordagem budista. Segundo ele, se as afirmações do Buda histórico forem refutadas pela ciência, deverão igualmente ser revistas na tradição budista como um todo¹⁴¹. Jade traz, em sua fala, a questão da investigação pe da autonomia pessoal no budismo: nessa tradição, em sua origem, não é esperado que todos sigam o mesmo caminho, que pensem e ajam do mesmo modo; ao contrário, cada um deve encontrar em si mesmo as respostas cuja validação será dada por aqueles que, seguindo seu próprio caminho, eventualmente cheguem ao mesmo resultado: trata-se do método científico do Buda histórico, proposto há 2500 anos.

Jade parece adotar um discurso mais “científico”, quando se apoia em generalizações para se referir aos fenômenos que “precisamos chamar de espirituais”, já que não temos, em nossa cultura “ocidental” parâmetros para considerá-los como consequência do processo de desenvolvimento do ser, ou como parte do processo de individuação, como Jung já havia designado em meados do século XX, levando em consideração, inclusive, o processo de abertura ao *Self* que, para Jung, jamais se completa. Nossa interlocutora critica o sistema educacional que, ao invés de ensinar os alunos a terem concentração, promove a dissociação, gera tensão; observa também que o sistema educacional não estimula a generosidade. Refere-se aqui a potencialidades acessíveis e nada transcendentais da condição humana, as quais, em seu ponto de vista, estão muito longe de serem desenvolvidas no âmbito educacional e social no “ocidente”. A entrevistada traz uma visão dicotomizada, na qual o “oriente” desenvolveu potencialidades humanas inéditas e o “ocidente” sequer tangenciou tais descobertas. Trata-se de uma visão que, de algum modo, idealiza o oriente ao mesmo tempo em que não considera nossa história ocidental, marcada pela despotencialização do mito cristão no patriarcado repressivo e hegemônico. Não é à toa que, mesmo tendo estudado em uma escola cristã, nada tenha retido em termos de um aprendizado acerca do altruísmo; possivelmente, na escola em que estudou, os ensinamentos cristãos haviam perdido sua vitalidade... Jade descobriu, no

¹⁴⁰ Ver glossário.

¹⁴¹ Jung parece ter proposto uma teoria derivada também de suas experiências psíquicas profundas – além daquelas de seus pacientes. Além disso, legou-nos seus registros em seu livro autobiográfico (JUNG, 1961/1989) e recentemente no Livro Vermelho (JUNG, 2010).

budismo, sua religiosidade. Reconhece que o percurso é tão vasto e profundo que não ousa se afirmar uma “pessoa religiosa”. Por outro lado, percebe que o caminho se faz na medida em que se abre: sua percepção tem se tornado mais sutil e alguns obstáculos têm sido transpostos no percurso exigente e árduo no qual se engajou.

Não cabe no escopo desse estudo uma discussão teórica, ou mesmo generalizante, que arrisque reduzir o budismo à teoria junguiana, ou vice versa, mas é importante ressaltar os esforços de Jung no sentido de trazer para a linguagem científica – que, no caso da psicologia analítica, não é pautada pelos métodos positivistas, – experiências humanas que, até o advento de sua teoria, não possuíam conceitos que pudessem descrevê-las. Voltando ao discurso de Jade, chama a atenção a associação que faz entre a religiosidade e a *atividade* da mente. Ser religioso, segundo ela, é ter a mente *ativa*, o que, por sua vez, está associado à possibilidade de *saída, ou rompimento da estrutura autocentrada*. “Ser religioso”, nesse escopo, não é adotar o hábito monástico ou isolar-se do mundo – seu próprio mestre “não faz ninguém monge”, – mas perceber que, para além da estrutura egoica, há possibilidades de percepção mais sutis que exigem um compromisso ainda maior – “estar alerta e desperta o tempo todo” – com o referido processo de liberação da estrutura autocentrada. Essa “sutilização da percepção”, esse “refinamento”, segundo Jade, chega a penetrar “memórias que estão nas células”, lançando um desafio ao praticante de lidar com um registro muito anterior às possibilidades de registro conceitual. Se há um acesso possível às memórias celulares, ou mesmo à memória ancestral, este seria, segundo Jung, simbólico. Os processos meditativos descritos por Jade parecem induzir a um contato ao nível celular, descortinando também camadas mais impessoais do inconsciente coletivo, o que normalmente implica enormes resistências, pois o ego nem sempre está disponível para o diálogo com esses novos conteúdos. Ao final desse trecho, Jade discute, a partir de um certo “deslumbramento”, o potencial humano que, de alguma forma, parece ver corporificado no olhar de um iogue: “Ele não vai olhar com preconceito porque eles não têm, é uma coisa linda o olhar de um iogue!... Não tem nenhuma defesa, sabe? (...) O olhar de um iogue parece o olhar de uma gazela...” Finaliza essa “aula” discutindo o estatuto humano, não como quem está discutindo teoria apenas, mas como quem apaixonadamente visualiza um futuro no qual a possibilidade de “ser humano” tomará corpo em sua própria experiência, já que o iogue, assim como os mestres budistas e o próprio Buda histórico, como seres humanos, suplantaram os obstáculos das “pequenas preguiças” e as “grandes coisas em que não queremos mexer”. O processo de ampliação da consciência, para ela, parece conduzir a uma qualidade de iluminação que,

longe de ser um construto abstrato, pode estar corporificada em figuras que, de alguma forma, caminharam mais longe e mais profundamente no processo de autoconhecimento.

2 – Lúcia

A luminosidade como um símbolo de individuação

Lúcia nasceu em uma pequena cidade do interior no Brasil central. Suas primeiras lembranças referem-se ao registro sensorial: a visão da amplidão do céu, a percepção do ambiente com cheiros e perfumes, o espaço da praça por onde passava para ir à escola... Esses espaços, que a remetiam a um universo de sensações, propiciavam-lhe também a possibilidade de ser: um ambiente sereno como era sua cidade, que, para ela, era como um prolongamento de sua casa, permitia que Lúcia vivesse fantasias e pudesse explorar um espaço interno, infinito como o céu e luminoso como os raios do sol a refletirem todas as imagens, criando sombras, mas também as dissipando. Lúcia encontrou um lugar em si mesma para conter sensações e fantasias a partir da experiência de acolhimento de sua cidade natal, a qual, sendo pequena e calma à época de sua infância, permitia que Lúcia se demorasse no caminho entre a casa e a escola, podendo brincar.

E era uma praça onde eu brincava, mas era também o cenário onde muito das minhas fantasias ocorriam: era um momento em que eu tinha muito contato comigo mesma, interno, comigo mesma. Então, de repente, eu me vi descrevendo esse quarto interior que estava associado a essa praça. E depois, mais tarde na minha vida, muitos dos meus sonhos estavam associados a essa praça... Em posições diferentes da praça. E eventos aconteciam dentro dessa praça. Então, é muito interessante, porque quando eu penso nessas memórias da minha vida, elas estão muito associadas ao espaço mesmo. Ao espaço, àquele ambiente que, na época, era sereno, que era a cidade. (...) naquela época, o espaço da cidade e da minha casa, especialmente o espaço, era como se fosse uma casa para mim. Era muito interessante essa descoberta. Então, muitas das minhas memórias infantis estão relacionadas a isso. Não só ao espaço, mas também muito com a presença da luz. (LÚCIA, p.409).

O espaço, o ambiente, e também as sensações do espaço interno – no qual visões internas de luz e amplidão podem se dar – parecem ser, na biografia de Lúcia, os principais recursos a apoiarem-na no processo de individuação. A praça era como se fosse casa para ela, a cidade também. Na praça tinha um contato interno consigo mesma, talvez na praça tenha começado a se discriminar do ambiente em sua tenra infância... Lá se desenvolveu e a esse lugar recorre quando precisa de aconchego, quando precisa de espaço.

Observamos que Lúcia relata-nos algumas experiências numinosas para as quais tem buscado dar um sentido pessoal, confrontando, algumas vezes, a sombra, que se mostra, em algumas passagens, como contraponto das experiências luminosas em seu processo de individuação. Sua Primeira Comunhão foi marcada pela descoberta da luz. Nesse ritual de

iniciação da Igreja Católica, Lúcia parece ter tido um contato marcante e decisivo com esse símbolo de transcendência, em geral, associado a experiências de *Self*.

Eu me lembro que quando eu fiz a Primeira Comunhão, então tinham aquelas famosas aulas de catecismo que a gente tinha que ir. Eu achava aquilo a coisa mais aborrecida do mundo! Ficava aquele bando de criança sentadinha nos bancos da igreja, e aquela mulher falando, e não sei o quê, cheia de regras e ditames disso e daquilo!... E eu ficava olhando os espaços da igreja, e ficava imaginando por que aquelas coisas tão pontiagudas, aquele pé direito tão alto, eu ficava olhando as imagens... Eu era frequentemente advertida: “Olha, você não está prestando atenção!” Mas, para mim... Eu ficava muito encantada com aquela dimensão do espaço... Eu entendia que a Primeira Comunhão era um sacramento e que, ao receber aquilo, no meu campo simbólico, algo ia acontecer comigo depois que eu tomasse a primeira hóstia... Uma transformação interior ia acontecer. Mas eu não entendia como aquela transformação ia acontecer. Eu tinha oito, nove anos de idade. Mas, de qualquer maneira, eu conectava com aquilo. Aquilo, para mim, era uma coisa extraordinária e eu dizia: “Nossa!” Quer dizer, eu sabia, teoricamente, que o primeiro sacramento era o Batismo, o segundo, a Crisma, e o terceiro seria a Primeira Comunhão, e que aquilo significava um caminho de transformação interior. Eu conectava com aquilo naquela época. Mas eu não entendia como é que isso ia acontecer. Então eu ficava olhando para aquela igreja, para aquele espaço e dizia: “Bom, alguma coisa desse espaço vai se revelar para mim.” Sei lá, talvez esperasse uma revelação... Mas enfim, eu ficava ligada: “Qual é a experiência que vai acontecer?” E aí eu me lembro exatamente *do* dia da Primeira Comunhão. E a gente lá na frente, todos os colegas, todo mundo vestidinho, com aquelas roupinhas e tal. E a minha mãe era muito festeira, e então ela fazia questão de depois receber todo mundo em casa... Saímos cedo para a tal da missa e depois todos os meus amigos que fizeram a Primeira Comunhão comigo, com suas famílias, iam para a minha casa para ter um *brunch* – um cafezão da manhã para celebrar aquele momento. Então eu contava com esse calor da minha família que tornava tudo isso como um evento muito especial na vida das crianças da família. Já tinha acontecido com a minha irmã mais velha, com meu irmão e tinha chegado a minha vez de ter aquela coisa. Então era tudo com muito calor, com muita energia... E eu fui lá, toda séria, para a missa: “Como seria o meu momento de revelação?” E aí eu estava lá, ouvindo o padre falar, me sentindo tão importante nesse momento! E aí eu fechei os olhos e falava: “Mas o que é que vai acontecer comigo? O que é que vai acontecer comigo?” Daí eu abri os olhos, e quando eu os abri, tinha um facho luminoso vindo de um vitral da igreja, e que ele vinha na minha direção. E quando eu abri os olhos, eu olhei para aquele facho luminoso e eu não sei por que, dentro de mim tinha uma coisa assim: “Ah! Essa é a revelação: é esse facho luminoso!” Não sei te dizer qual era o campo de significado, mas eu me lembro da presença da luz, do calor, como se aquele facho tivesse *me* iluminado. E eu levei aquilo como – não sabia me expressar, eu não sabia expressar o que era, mas eu tomei aquilo como “a revelação”... Essa intimidade com a luz. Eu estou dizendo isso hoje, mas na verdade era como se eu tivesse meio que me misturado com a luz naquele momento. E aquilo para mim era a revelação... Eu me lembro que nas fotos que eu tinha desse momento da minha Primeira Comunhão, eu apareço com os olhos sempre assim muito abertos porque a memória que eu tenho daquele dia era de que é como se eu visse luz em todos os lugares... Era roupa branca luminosa, era a luz do dia, era o calor... Até o leite quente... As roscas com açúcar branco em cima... Era como se de repente eu visse luz em todo lugar. E para mim era assim: fazer Primeira Comunhão, receber a Comunhão, a hóstia, era se unir com alguma experiência luminosa. (LÚCIA, pp. 409, 410).

Desde criança, Lúcia busca uma “revelação”. Os ditames e regras da Igreja Católica, com a “mulher falando”, “as crianças sentadinhas” escutando não prendiam sua atenção, que se voltava recorrentemente para a dimensão do espaço e do sagrado: as imagens, o pé direito alto, a arquitetura da igreja. O que simbolizava tudo aquilo? O que a Primeira Comunhão iria lhe revelar? Sua atenção se dirigia para um campo no qual sua imaginação fluía: o espaço da igreja era ao mesmo tempo instigante e misterioso. Conhecia os sacramentos da Igreja e sabia que a Primeira Comunhão referia-se ao terceiro sacramento. Esperava pelo dia no qual teria sua iniciação: “a união com alguma experiência luminosa”. Penso que a consciência de uma experiência iniciática deu-se quando Lúcia, já mais velha do que quando foi batizada e crismada, pôde viver a experiência simbolicamente, integrando-a ao seu campo de significados... O reflexo da luz refratada pelo vitral da igreja iluminou-a, e é como se Lúcia tivesse se misturado com a luz, como se fosse uma com a luz. O significado simbólico da Primeira Comunhão foi experienciado por Lúcia de maneira intensa, a ponto de ter sido tomada por um deslumbramento – os olhos arregalados em todas as fotos – para o qual não tinha nomes, tampouco interlocutores: “Mas sabe aquelas coisas? Você é criança, você não fala com ninguém a esse respeito, é uma experiência sua, interior.”(Lúcia, p. 3). Penso que grande parte dos acontecimentos na vida de Lúcia, de algum modo, foram desdobramentos desse momento inicial de comunhão com o divino, de contato com o *Self*, como se, a partir desse grande marco biográfico, sua vida se desenrolasse no sentido de conferir um significado pessoal cada vez mais ampliado a essa grande experiência fundamental. Nela, percebeu-se também profundamente só, não apenas por ser criança, mas por ter vivido uma experiência de tal magnitude que não teria um modo de expressá-la aos outros. A tendência introspectiva, na qual busca em si mesma os significados profundos, parece ser um traço de personalidade de Lúcia. Isso não significa que o calor e a festividade da família lhe sejam indiferentes, ao contrário: esperou ansiosamente a chegada de seu grande dia, já que os irmãos mais velhos já haviam comemorado esse rito de passagem, e, no seu dia, haveria uma grande celebração em sua casa com todos os amigos e parentes de amigos. Nessa grande festa, tudo era luz: a roupa branca luminosa, a luz do dia, o leite quente, as roscas com açúcar branco em cima; ela via luz em todos os lugares... Mas é como se, de algum modo, tivesse a percepção de que tudo o que estivesse vendo e vivendo naquele momento se tratasse de uma experiência muito particular, muito sua. E revelá-la a outrem talvez constituísse um ato de violação. Então guardou segredo, ao mesmo tempo em que continuou investigando os seus símbolos de transformação.

Eu tenho uma memória de uma cidade mais quente... Não é um forno mas é assim: sempre tinha uma coisa calorosa à volta, abraçando a gente... Então essa experiência da luz meio que marcou em vários momentos, era como se isso fosse uma revelação oculta. Sabe aquela coisa que você não conta para ninguém? Mas é a sua sabedoria oculta. E que passou a ser um campo de investigação... (LÚCIA, p. 411).

Lúcia traz memórias sensoriais: o calor, a luz, a sensação do espaço, o abraço. A experiência da luz é recorrente em sua vida, tendo ficado guardada como uma sabedoria oculta no campo de investigação de sua consciência e de seus sentidos, como um segredo guardado a sete chaves.

A família de Lúcia, assim como sua cidade, era calorosa, e demarcava os momentos importantes de transição de seus membros. Esses ritos de passagem significavam sempre, para Lúcia, a revelação de algum aspecto luminoso de si mesma.

Bom, outros momentos que marcaram a vida, sei lá, terminar a quarta série, depois o ginásio, todos esses momentos das formaturas, dos eventos que eram momentos de realização, e que na minha família era tudo isso muito demarcado, quase como que um ritual de crescimento mesmo, demarcando as diversas fases do crescimento. A minha mãe tornava isso uma coisa tão importante! “Ah! A formatura do fulano!” Então eram momentos rituais do crescimento muito importantes. E em todos esses momentos eu sempre me perguntava um pouco essa coisa da luz. Como é que era, o que significava interiormente... Que transformações estavam acontecendo dentro de mim? E o que isso abria para mim? E então esse é o mais interno da minha investigação pessoal que não tinha muitas palavras, mas era muito de me abrir para os sentimentos, para as sensações, para a conexão com o espaço, para a auto-observação; e uma coisa meio que natural. Ao lado disso, tinha todo o problema do crescimento, das emoções... (LÚCIA, p. 411).

A possibilidade de ritualizar o crescimento, as formaturas e as realizações foram importantes recursos oferecidos pela família de Lúcia. Na luminosidade desses momentos, observava seu processo, as transformações por que estava passando, os significados internos que a abriam para os sentimentos, para as sensações, para o espaço. Essa conexão profunda consigo mesma parece ter sido, desde a infância, uma importante baliza a sustentar as dificuldades inerentes ao processo de desenvolvimento do ego, que lança desafios a serem transpostos.

Eu cheguei na minha família num momento difícil dos meus pais... Então eu tinha muitos sentimentos de rejeição, sentimentos de não ser entendida... Eu tive muito medo quando criança, muito medo! Eu me lembro de meus irmãos brincando na rua à noite, assim, no fim da tarde. Cidades pequenas, as mulheres punham as cadeiras na frente da casa, às vezes as crianças brincavam de roda na calçada ou na rua porque não tinha aquele volume de carros, enfim, era uma outra vida... E que

convidava muito a uma convivência com a vizinhança. Então, criava meio que uma família: a vizinhança, os amigos, as mães das amigas e tal... Eu me lembro que eu ficava louca de vontade de estar lá nesse meio, mas eu não conseguia. Eu ficava atrás do guarda-roupa com alguma bonequinha... Morrendo de medo do anoitecer... Isso desapareceu um dia que a minha mãe – pelo menos é o que me lembro – mas eu me lembro que ao invés de a minha mãe ficar lá fora com os irmãos e vigiando todo mundo, ela me perguntou o que eu tinha, eu falei que estava com medo porque estava escurecendo. E ela disse: “Então está bom. Então eu vou ficar aqui com você. Ao invés de eu ficar bordando lá fora, eu vou ficar, bordar aqui com você.”... A minha mãe bordava muito bem, fazia cada coisa maravilhosa! E ela sentou lá comigo e começou a conversar de coisas banais: “Ah, do que você gosta? Você gostou do bolo não sei das quantas?” Assim, meio do nada! E ficou ali comigo, bordando... Meio atrás do guarda roupa comigo. Ela sentadinha numa cadeira e ali conversando. E eu me lembro que, de certa maneira, essa tensão foi dissolvendo, até que eu falei: “Bom, então tá. Eu quero ir lá para fora.” E aí ela me levou. E eu ia nos outros dias, assim, sempre... Meio do lado dela... Depois eu não me lembro, isso deve ter desaparecido porque, depois disso, eu sempre fui muito participativa. Eu era super participativa na escola, eu sempre estava envolvida em todas as atividades. Eu não tinha dificuldades... (LÚCIA, pp. 411, 412).

Lúcia veio ao mundo em um momento difícil dos pais; tinha muitos sentimentos de rejeição e de não ser compreendida. Seu mundo interno a supria até certo ponto, mas houve dias nos quais viu-se acuada, sem poder brincar, mesmo desejando muito fazê-lo... A presença da luz implica o confronto inevitável com a sombra. Lúcia tinha muitos medos quando criança, especialmente do anoitecer, quando o sol cede lugar à lua e às estrelas, e a escuridão predomina. Talvez Lúcia não tivesse, em tenra idade, qualquer noção acerca da necessidade do enfrentamento dos lugares escuros em si mesma, nos quais a luz da consciência não chegou e o medo do desconhecido, muitas vezes, paralisa. Uma menina sensível com um mundo interno cheio de fantasias e preciosidades precisava também elaborar que se sentia solitária e, muitas vezes, rejeitada: alguma coisa faltava, e a riqueza de seu mundo interno não era suficiente para sanar um problema da realidade concreta: seus amigos brincavam ao crepúsculo e ela, morrendo de vontade de brincar, escondia-se atrás do guarda-roupa, com muito medo do anoitecer. A lembrança marcante que nos relata trata da dissolução de algum complexo provavelmente ligado à figura materna. Essa dissolução devolveu-lhe a confiança na possibilidade de enfrentar a escuridão enquanto brincava, sendo essa uma metáfora para a possibilidade humana, que Lúcia encontrou em si mesma, de lidar com a sombra e, ao mesmo tempo, contemplar outros aspectos que também formam a personalidade, sem se paralisar diante de algum deles.

Uma passagem do belíssimo romance de Clarice Lispector (1977), de algum modo, expressa o momento terrorífico que Lúcia viveu sem nomes, deslocando a problemática que

ela viveu pessoalmente para o registro da própria condição humana diante do mistério e, muitas vezes, do horror, que é a vida.

Ir para o sono parece tanto com o modo como agora tenho que ir para a minha liberdade. Entregar-me ao que não entendo será pôr-me à beira do nada. Será ir apenas indo, e como uma cega perdida num campo. Essa coisa sobrenatural que é viver. O viver que eu havia domesticado para torná-lo familiar. Essa coisa corajosa que será entregar-me, e que é como dar a mão à mão mal-assombrada de Deus, e entrar por essa coisa sem forma que é um paraíso. Um paraíso que não quero!

Enquanto escrever e falar vou ter que fingir que alguém está segurando a minha mão.

Oh, pelo menos no começo, só no começo. Logo que puder dispensá-la, irei sozinha. Por enquanto, preciso segurar esta tua mão – mesmo que não consiga inventar teu rosto e teus olhos e tua boca. Mas embora decepada, esta mão não me assusta. A invenção dela vem de tal idéia (sic) de amor como se a mão estivesse realmente ligada a um corpo que, se não vejo, é por incapacidade de amar mais. Não estou à altura de imaginar uma pessoa inteira porque não sou uma pessoa inteira. E como imaginar um rosto se não sei de que expressão de rosto preciso? Logo que puder dispensar tua mão quente, irei sozinha e com horror. O horror será a minha responsabilidade até que se complete a metamorfose e que o horror se transforme em claridade. Não a claridade que nasce de um desejo de beleza e moralismo, como antes mesmo sem saber eu me propunha; mas a claridade natural do que existe, e é essa claridade natural o que me aterroriza. Embora eu saiba que o horror – o horror sou eu diante das coisas. (LISPECTOR, 1977, pp. 14, 15).

Clarice Lispector, com seu talento, coloca-nos a questão com a qual, de algum modo, precisamos nos debater: a solidão essencial que marca a condição humana, a busca da claridade natural, que é também o encontro com o horror: “o horror sou eu diante das coisas.” Por mais que o outro nos dê sua mão decepada, não nos exime da responsabilidade de viver à beira do nada, por ignorarmos tanto o sentido da liberdade que portamos. Não ser uma pessoa inteira é também parte de nossa sina; e se não o somos tampouco nos relacionamos com pessoas inteiras é por incapacidade de amar mais...

É possível imaginar a criança Lúcia, com sua sensibilidade, lidando com questões para as quais seu aparato psíquico ainda não estava preparado, pois o horror inerente à condição humana exige posicionamentos e tomadas de responsabilidade mais possíveis para um adulto dar conta. De qualquer maneira, a realidade assombrosa – ou, em termos psicológicos, numinosa – não escolhe idade ou gênero para se manifestar...

Em sua narrativa, é bela a maneira como descreve a presença de sua mãe nesse momento tão assustador: permaneceu ao seu lado, conversando sobre amenidades, atrás do guarda-roupa com ela. Penso que essa qualidade de presença, a um só tempo despreziosa – sua mãe ficou com ela como que “por ficar”, não tinha a finalidade expressa de fazê-la brincar ou mesmo de aplacar seu medo; parecia não ter qualquer intenção pré-determinada a não ser

fazer companhia a Lúcia em um momento em que a menina precisava da presença de outro ser humano – e profundamente amorosa permitiu à Lúcia criar coragem para enfrentar uma passagem obscura na paisagem que a havia abraçado, até então, com a luz. Por algum tempo, ficava perto da mãe, enquanto brincava ao relento, até nem se dar conta de que brincava com seus amigos, independentemente da presença da figura materna. Daí em diante, a rua, a praça, a escola, a casa, puderam ser habitados e explorados por ela, tornando-se lugares de brincadeira e aprendizagem. E seu desenvolvimento seguiu o curso que, de algum modo, ia de encontro às suas potencialidades¹⁴²...

Do ponto de vista do desenvolvimento, na verdade, eu segui um curso normal das coisas. Eu me lembro da minha mãe dizer – e isso me dava um certo orgulho e por outro lado às vezes eu até me sentia meio sozinha, porque a mamãe dizia que bastava dar um empurrãozinho que eu ia... Mas porque eu tinha uma conexão boa mesmo com as coisas... Eu adorava a escola, eu adorava os meus professores, eu gostava dos meus amigos, eu gostava de estudar... Eu tinha um envolvimento com a minha idade, com o meu tempo, mesmo vivendo todas as inseguranças que a gente vive em cada fase da vida. E essas inseguranças, muitas esbarravam na memória desse medo, esbarravam numa baixa autoestima que, enfim, é a história da humanidade... (LÚCIA, p. 412).

Lúcia pôde se desenvolver sem maiores entraves, elaborando as vicissitudes do processo de amadurecimento psíquico no contexto de seu relacionamento consigo mesma, com a família e, especialmente, com sua mãe, com quem, vez por outra, experimentava um sentimento de rejeição. Lúcia também percebe-se no contexto da história da humanidade. As questões de autoestima, solidão, rejeição, dentre outras, são problemas que, de alguma forma, integram a história de vida de todos, e para as quais, individualmente, cada pessoa precisa encontrar um sentido. A percepção que a faz comungar com toda a humanidade implica uma possibilidade de abertura em relação ao posicionamento autocentrado – quando as questões narcísicas e egoicas são um impedimento à possibilidade de desenvolvimento – e possivelmente mobilizaram-na na direção da psicologia e do budismo.

(...) a gente vai construindo o eu... “É gente vai construindo o eu... “É porque “eu”, “eu” isso e aquilo.” Mas, de verdade, hoje, adulta, olhando para isso, eu digo: “Meu Deus, essa é a história da humanidade!” Eu tenho uma não tem quem olhe para ela que não diga: “Que pessoa linda!” E eu vi a minha filha na adolescência dela... Linda: fisicamente linda. Ela é fisicamente linda e ela é muito forte como pessoa também. Eu acho ela uma pessoa linda... É uma pessoa humana linda. Mas eu vi a minha filha viver aos catorze ou quinze anos tantas crises de baixa autoestima, de ter uma visão tão distorcida da mulher linda que ela é... E mesmo com o impacto que ela causava nas pessoas. Porque ela é de entrar num lugar e aí ficava a “homarada”, tudo olha, e ela não via aquilo. Por quê? Porque dentro dela, ou ela estava feia, ou

¹⁴² Os conceitos de objeto transicional e espaço potencial propostos por Winnicott podem ser elucidativos no contexto das vivências relatadas por Lúcia. (Ver WINNICOTT, 1975).

ela estava gorda, ou ninguém olhava para ela. Então eu comecei a entender que isso independe da beleza física que a gente tem. Mas, de verdade, isso é um drama, esse é o nosso drama... Da nossa confusão, do nosso entendimento... Da confusão das nossas emoções, que a gente nasce com elas, não tem remédio... Quer dizer, eu acho que tem remédio, e acho que é por isso que eu cheguei no Budismo, ou na Psicologia, que na verdade foi a minha primeira paixão. (LÚCIA, pp. 413, 414).

Lúcia viu sua filha, na adolescência, enfrentar questões com a autoestima de maneira semelhante a sua. Segundo Lúcia, a visão distorcida que a menina tinha de si mesma refere-se ao “drama do entendimento humano, da confusão humana”, com o qual Lúcia se identificava. O “remédio” para o drama humano, segundo ela, encontra-se na prática budista, passando por sua primeira paixão, a psicologia.

Seguindo um curso cronológico em sua fala, Lúcia conta que seu interesse profissional sempre foi voltado para a saúde. O interesse pela medicina foi, de algum modo, podado por sua mãe, que defendia que essa profissão deveria ser exercida exclusivamente por homens. Não cabe em nosso escopo analisar as motivações subjacentes a tal posicionamento, tampouco Lúcia aprofunda os motivos de sua mãe, mas podemos supor uma mentalidade mais tradicional, na qual os papéis são exercidos de forma rígida, sem muita mobilidade social. De qualquer maneira, Lúcia optou por psicologia após um intercâmbio cultural no qual seus horizontes foram ampliados a partir das várias experiências internas que viveu e no contato com pessoas de outro país e com outra cultura.

E então chega naquela época em que você tem que escolher o que fazer na vida. (...) Pensei em fazer medicina. E a minha mãe dizia: “Imagina se isso é uma profissão para mulheres! Mulheres não podem... Como é que você vai olhar para um corpo aberto?” Tipo: “Você vai olhar as entranhas de alguém, você vai cuidar com as secreções de alguém!” Era o que ela me dizia. Assim, como se não fosse um universo para mulheres. Mas eu sempre pensava: “Não, eu tenho que ir para alguma coisa ligada à saúde.” E aí eu invoquei com psicologia e falei: “Acho que eu vou fazer psicologia!” Na minha cidade não tinha curso de psicologia. Então, isso significava que eu teria que vir, ou prestar... – tinha em Ribeirão, tinha a USP Ribeirão já, ou a PUC de São Paulo. Porque eu achava que eu não ia entrar na USP aqui. Porque eu achava que eu não estaria preparada, não tinha *curriculum* e tal. (LÚCIA, p. 414).

Lúcia “invocou” com psicologia. De algum modo, sabia que queria estar voltada para a área da saúde, para o trabalho sobre aquilo que acomete o humano: no caso da psicologia, a dor psíquica. O arquétipo do curador ferido parece estar presente na biografia de Lúcia, que tem como uma de suas questões centrais, o desvelar do potencial humano através do processo de integração dos aspectos numinosos e sombrios. Esse arquétipo costuma estar presente nas

biografias de todos aqueles que buscam no tratamento das doenças um meio de lidar com a própria ferida incurável e que, ao mesmo tempo, pode sensibilizá-la a compreender e tratar as feridas dos outros. A profissão que Lúcia escolheu, psicologia, está intimamente relacionada a esse arquétipo, e o modo como relata sua biografia corrobora a presença deste em sua vida.

Selecionamos um trecho no qual Lúcia discorre acerca da junção da psicologia analítica com o budismo, os dois caminhos de cura que encontrou para si e para os outros. Nele, fala de sua principal ferida: “não se relacionar com a sabedoria, mas com os egos”. A ferida aberta da ignorância segundo o budismo é a causa primordial de todo o sofrimento. Essa ferida impulsiona Lúcia a “exercitar-se”, a buscar um caminho interior no qual existe um manancial de sabedoria disponível, que não é dela, o qual, não obstante, vez por outra, consegue sorver.

Quando eu descobri que o relaxamento estava ligado a uma tradição budista... Era engraçado porque a mensagem do Jung parecia um instrutor interno... Que meio que direcionava a coisa para um lado ou outro... Aí eu comecei a juntar, comecei fazer estudos que iam na direção junguiana, não formal. Nunca fiz sociedade, nunca fiz nada disso.... Nunca quis entrar nesse formal. Eu fiquei sempre... Com análise... Muito do lado da minha experiência. Não conseguia ir nessa outra direção... E aí eu fui juntando essas duas coisas. E começar a conhecer uma tradição budista também se aproximava do meu interesse de conhecer a mente, então juntava as duas coisas. Como o budismo enfoca muito essa transformação através do conhecimento da mente, então parecia que eu tinha encontrado “o” campo de treinamento, “o” exercício mesmo de conhecimento. E aí apaziguou... Eu entrei numa corrente de sabedoria, de conhecimento. Não que eu a tenha, mas é lá que eu tenho um exercício. Então, mesmo em momentos difíceis – porque as pessoas não se relacionam com a sabedoria, as pessoas se relacionam com os egos!... E está aí a razão dos nossos problemas e das nossas dificuldades. Eu também me relaciono com o meu ego, com a minha dificuldade, com a minha sombra e com os egos dos outros – então esse exercício de tornar esse reconhecimento um caminho de conhecimento é muito desafiador! Porque é muito fácil, quando a sombra bate, você, ou projetar “que aqui não é o meu lugar” ou “isso não é bom para mim!” ou “essas pessoas...” Todos esses truques que a mente da gente vai criando para tentar proteger o ego de encarar essa realidade, de olhar e dizer: “Ei, como é que isso está sendo criado? Como é que esse sofrimento surgiu para mim?” E conhecer isso de dentro *enquanto* você está vivendo essa dor, que a gente quer se defender dela a todo custo, é um desafio... Muito desafio! Então eu acho que eu aprendo muito com esse suporte da tradição budista, com esse conhecimento. E quando leio sobre a vida de praticantes, vejo que é um caminho... Um caminho interior. É um olhar para dentro para conhecer essa mente que cria essas realidades, que cria a realidade. E eu acho que isso me integra: integra o meu trabalho, integra o compromisso que eu tenho, quer dizer, que eu crio para mim, de poder ajudar as pessoas a diminuírem os sofrimentos delas... E basicamente o meu... De trabalhar o meu sofrimento mesmo! Sabe, porque, de verdade, trabalhar o meu sofrimento humano é ajudar a dissolver o sofrimento no mundo. Porque não sou nada diferente das outras pessoas. Então, a tradição budista diz assim: se você consegue salvar uma pessoa, mesmo que essa pessoa seja você, uma única, que pode ser você mesma, você está fazendo uma imensa contribuição para o mundo. (LÚCIA, pp. 427, 428).

Lúcia sempre ficou do lado da experiência em sua profissão: fez análise, estudou, mas não quis trilhar um caminho formal ligando-se a alguma sociedade de psicologia analítica. Foi “juntando” psicologia e budismo ao longo da vida e da prática das duas atividades; o interesse pela mente humana, já desperto no ofício da psicologia, pôde se aprofundar na interlocução com o budismo. Refere-se a um apaziguamento no momento em que encontrou a possibilidade de exercitar a sabedoria, que não é dela, mas que constitui um caminho de compreensão mais alargada de seu sofrimento, que se resume, segundo ela, no fato de se relacionar com os egos e não com a sabedoria a maior parte do tempo. Lúcia, enquanto psicóloga, conhece os mecanismos de defesa do ego, refere-se à sombra que, quando “bate”, distorce a realidade gerando as mais variadas projeções, fez análise e reconhece na possibilidade da psicologia um campo de desenvolvimento das potencialidades humanas. É no budismo, porém, que parece que encontrou “o” campo de treinamento, o lugar de exercício no qual participa de uma sabedoria que não é sua, mas que a movimenta. Refere-se ao budismo como um caminho de conhecimento no qual pode se dar conta do modo como sua mente cria a realidade, e é nessa investigação que pode encontrar o “remédio” que acena para a possibilidade de auxiliá-la a, um dia, vir a sofrer menos.

Em sua fala, associa a escolha da psicologia a uma experiência anterior que tornou possível e também desejável a mudança de cidade: viu-se em um universo completamente distinto do seu, longe dos problemas da família, contando apenas com a capacidade de se relacionar consigo mesma e com os outros, e essa experiência lhe trouxe confiança em si mesma e no mundo.

Daí, com dezessete anos eu fui fazer um programa de intercâmbio, e fiquei um ano fora, morando com uma família maravilhosa. E essa foi outra experiência muito luminosa para mim! Assim, de estar longe dos meus pais, de estar comigo mesma, de estabelecer relações com outros pais, com outra família, quer dizer, de fazer parte de um contexto, e eu fui muito bem recebida. Recebi muito carinho das pessoas em geral. Então foi uma experiência de confiança no mundo, para mim, muito importante. Assim, para trabalhar muitas das minhas inseguranças, sabe? De eu ver que eu podia... Que o programa pedia que a gente se comunicasse, que o estudante estrangeiro fizesse palestras sobre a sua cidade, sobre o seu país, os seus costumes. Então eu falei para vários grupos e aí eu comecei a desenvolver uma coisa do tipo: como que era falar para criança, o que era falar para adulto, o que era falar para jovens... Eu não podia fazer sempre a mesma palestra porque ia ficar chato, né? E aí eu fui aprender... Fui fazer um curso na escola que era de *speech*, de como falar em público... Fazíamos palestras. Comecei a ficar mais atenta ao outro, ao que o outro recebe... Ah, eu fazia um curso também de *Marriage and Family* (Casamento e Família), eu nunca esqueço isso! Tinha um professor maravilhoso que discutia as questões dos relacionamentos e família. Então foi um ano que eu estava longe, vamos dizer, concretamente dos meus condicionamentos e dos dramas que eu vivia com a minha família... Meus condicionamentos estão sempre comigo, mas, quer dizer, menos fortes. Porque eu estava num outro contexto e num desejo enorme de

me adaptar naquele contexto, e de que aquilo fosse uma experiência positiva... Me emocionou agora, porque realmente foi bastante importante para mim assim esse contato... De tornar a experiência positiva... Eu acho que ali eu entendi que tinha alguma coisa que *você* faz, que não é uma coisa que é dada pela vida... Tem alguém optando. Você está optando por ser feliz, por encontrar caminhos de abertura, de flexibilidade, ou você pode ficar atrelado a dizer: “Ah, isso eu não gosto! E fulano faz isso! Ah! mas isso não é igual a mim.” E que era muito próprio até da característica do pessoal da nossa região que é mais fechado, que é muito ligado a suas tradições, que não abre muito para incluir as diferenças... Mas essa experiência, para mim, no exterior, eu aprendi a conviver com o que eu não gostava, entendeu? Se eu não gostava de alguma coisa, mas eu estava ali, vivendo com aquilo. E eu tinha que encontrar uma maneira flexível de viver com aquilo sem criar nenhum problema para mim, nem para o outro, nem para aquela família com quem eu estava vivendo. E eu acho que fui muito bem sucedida porque eu tive uma experiência muito importante com essa família... (LÚCIA, pp. 414, 415).

Nesse trecho, Lúcia recorda-se de um importante marco biográfico no qual contou com recursos do ego e da *persona*: o intercâmbio cultural do qual participou, indo morar com outra família nos Estados Unidos. A jovem estava longe dos problemas de sua família e, embora não pudesse estar longe de si mesma – seus condicionamentos –ficou longe da dinâmica familiar, talvez, pela primeira vez na vida, olhando como estrangeira para outras dinâmicas e outros modos de relacionamento. Precisou contar com a flexibilidade da *persona* para se adaptar à nova situação e não impor a si e aos outros o modo como estava acostumada a viver e a se relacionar. Emociona-se por reconhecer a preciosidade daquele momento: compreendeu que podia *escolher* ser feliz, podia *agir* no sentido de tornar positiva a experiência desafiadora de encarar seus medos e inseguranças. Talvez tenha também saboreado a possibilidade de se diferenciar das figuras parentais, tornando-se mais autônoma, não reproduzindo um padrão provavelmente passado de geração em geração. Possivelmente reconheceu-se como *indivíduo* que opta por se abrir no encontro com o outro, celebrando o desafio de encontrar-se com o diferente. Havia dado um passo além das preferências com as quais estava acostumada, e para além do preconceito e da tradição na qual foi criada.

Estava distante do campo de convivência até aquele momento – sua família – mas não de si mesma. O ego que escolhe abrir-se ao outro, ao diferente, só pode fazê-lo se tiver confiança no processo de entrega, e essa confiança, de algum modo, Lúcia já havia cultivado através das profundas experiências internas, ou de *Self*, que vivia desde criança, e também através do enfrentamento do crepúsculo – a passagem para a escuridão – quando sua mãe “segurou sua mão”. Essa vivência parece ter sido decisiva em sua vida, não apenas pelos desafios internos, mas também pelo processo de abertura e aprendizagem que se deu também

na escola: aprendeu outra língua, aprendeu a dar palestras em uma língua estrangeira e debatia questões próprias de sua idade. A viagem foi também uma experiência luminosa.

Ao voltar ao Brasil, mais confiante em si mesma e em sua capacidade de adaptação, escolheu fazer faculdade fora de sua cidade natal, mudando definitivamente de cidade.

Meus irmãos estão lá, eu vou duas vezes por ano ou alguma coisa assim... Então, eu praticamente fui criando um elo aqui, uma nova família, um novo grupo social aqui em São Paulo, que foi com as minhas amigas de faculdade. Eu tenho grandes amigas que eu encontrei na faculdade, que são as minhas colegas aí de trinta e cinco anos, e que são meus amigos. A gente casou junto, teve filho na mesma época, e a gente ia trocando a vida... (LÚCIA, p. 417).

Lúcia criou novos vínculos em São Paulo, é a única da família que não mora na cidade natal. Aqui fez psicologia, conheceu as amigas que mantém até hoje, casou-se e teve seus filhos. Visita a família duas vezes por ano, mas é em outra cidade que sua vida acabou se desenvolvendo. Seguindo a cronologia, Lúcia relata seus primeiros anos como psicóloga, esposa e mãe, “lutando para sobreviver e existir profissionalmente.” Relata que se casou cedo e, ainda no início do casamento, engravidou de seu primeiro filho, “outra experiência luminosa.”

O A. também foi mais uma experiência luminosa!... De novo, era outro encontro com a luz. Quando o concebemos, eu acordei no meio da noite de novo com a experiência do facho de luz... Pensava comigo: “Nossa! De onde vem essa luz?”... E, grávida do A., eu tinha muitos sonhos de luz... A água do útero era cor de mel, dourada, e que eu tinha que me preparar num altar luminoso para ter o A. Então a experiência de gravidez foi uma experiência de graça. Eu me sentia completamente forte, potente: como se eu pudesse tudo... Então, de novo foi uma experiência de luz... (...) Mas daí, junto com isso, tinha o A. e a minha vontade muito grande de existir profissionalmente. Então, na época, o meu marido viajava muito a trabalho, não tínhamos carro, éramos “duros” *pra caramba*. A gente tinha comprado um apartamento... Quarenta ou cinquenta por cento do salário ia para pagar esse apartamento. Então a gente vivia ali, com aquela coisa estreitinha. Mas eu arrumava grupo de estudo, eu fazia um grupo de estudos de Jung e de histórias e contos infantis, eu fazia um grupo de psicanálise, eu fazia terapia. Dava aulas de inglês para arrumar dinheiro para pagar a terapia. E atendia dois ou três clientes no consultório. Então, eu me virava com esse menino amarrado em mim, indo comigo. Ele ia comigo para os estudos à noite. Ele ia comigo porque eu não tinha ninguém com quem deixar. Minha mãe não morava aqui, a minha irmã estava aqui, mas trabalhava. Ou seja, eu tinha uma coisa de dizer: “Tudo vai acontecer nessas circunstâncias e com esse filho.” Muita gente dizia: “Ai, um filho! Não tenho com quem deixar, não vou!” Eu dizia: “Não, eu vou!” Então essa era a minha luta – de ir e vir. Aí eu comecei a fazer muita coisa na linha de psicanálise. Mas eu senti que eu fui ficando rígida, sabe? Era como se eu pegasse aquela experiência teórica e começasse a querer consertar a minha experiência inteira! Você conhece essa história, ou já deve ter passado, ou já viu pessoas. Quer dizer, você começa a pegar a teoria, aplica na tua vida e se vê cheia de deformidades... Deformidades psíquicas. E começa a ficar rígida... Ou começa a exigir das pessoas. Então isso começou a

acontecer comigo. E meu marido querendo construir a família, cheio de amor para dar: “Vamos ter mais um filho! Vamos ter mais um filho!” E nessa época o meu consultório já estava mais ativo. Então, o A. já ia para a escolinha, já não precisava mais da minha presença constante, eu já tinha um pouquinho mais de grana e dava para ter alguém cuidando dele no momento em que eu ia para o consultório. E eu revezava com meu marido. E eu revezava com meu marido – a gente sempre muito presente. Meu marido, bárbaro, no sentido de dar suporte. Ele vinha para ficar com o A., ou pegar na escolinha para eu poder trabalhar à noite. Quer dizer, a gente tinha um acordo bem legal... O M. foi outra experiência de luz também. Eu acho que eu fiquei com ele porque eu enxergava uma coisa luminosa nele... Meu marido... Eu às vezes até falo: “Bom, mas não sei, eu olhei direito?” Essas dificuldades de convivência... Porque parecia que aquela experiência luminosa ia garantir o sucesso, sabe?... Era a confiança que eu precisava para me soltar dentro dessas relações, e com ele foi muito assim. Eu me lembro quando eu comentava dele para uma amiga, ela falava: “Nooooossa! Mas ele não pode ser isso tudo!” Ela falava: “Olha, eu acho que metade disso é você quem está criando!” Ela falava. E eu não entendia muito bem não. Porque eu achava que não, que eu estava vendo na totalidade!... Até que a gente começa a conviver e começa a ver que a gente não enxergou a totalidade, né?... Então, nem sempre fácil essa convivência, mas mais madura. Ele é super generoso, muito amoroso... E então a gente foi indo e ele querendo filho, filho e filho. E eu dizia: “Não, pelo amor de Deus!” Eu pensava: “Passar tudo de novo, toda aquela luta!” Porque no primeiro ano e meio do A., ele viajava tanto! Eu ficava a semana inteira sozinha. Eu tinha que decidir tudo, fazer tudo, cuidar da criança. Se ficava doente, era eu quem tinha que resolver... E eu era muito jovem, tinha vinte e quatro anos. Séria, responsável e tudo, mas com muito anseio de fazer outras coisas... (LÚCIA, 417-419).

Os primeiros anos de casada e a primeira gravidez foram momentos luminosos para Lúcia: o “facho de luz” novamente se apresentou e teve vários sonhos ligados à experiência sagrada durante a gravidez do primeiro filho. Iniciou também, naquele momento, o percurso profissional como psicóloga clínica, fazendo supervisão, grupos de estudos e terapia, conciliando esse investimento com as aulas de inglês que ministrava, podendo, então, arcar com o investimento na profissão. A experiência de “graça” da gravidez fez com que se sentisse forte e potente, como se pudesse “tudo”. A paixão pelo marido dava-lhe a ilusão de “enxergá-lo na totalidade” em suas qualidades quase sobre-humanas. Este tinha também uma qualidade luminosa que lhe deu a confiança da entrega. Lúcia rerefe-se aqui a momentos inflados nos quais a realidade banhada pela luz não permitia que ela enxergasse seus contornos e limites: parecem ter sido momentos, a um só tempo, necessários e passageiros. Os momentos mais inflacionados na vida de Lúcia são cotejados com a experiência da vida que a recoloca novamente na realidade de seus limites, sem que isso implique cronificação em algum dos polos. O relacionamento de vários anos com seu marido implicou uma queda na realidade e a constatação dos limites da percepção: a totalidade nunca foi enxergada. Refere-se hoje a um relacionamento mais maduro, reconhecendo a generosidade e o amor do companheiro.

Lúcia vivia, naquele período, novas possibilidades da *persona* criativa, em diálogo e negociação constantes entre o ego e o *Self*: queria estudar, estabelecer-se como profissional, dava aulas para pagar a análise e estava iniciando o trabalho no consultório. Sua força e sua vontade aparecem em sua fala, quando menciona que seu filho não era impedimento ao seu trabalho e desenvolvimento: ele ia junto, participava ainda bebê dos grupos de estudo da mãe.

Lúcia refere-se a uma rigidez da *persona* e reconhece no modo como abordou a psicanálise uma das causas dessa rigidez: sentia-se inadequada, cheia de “deformidades psíquicas”, ao “pegar a teoria” e querer “consertar” sua “vida inteira”; começou a ficar rígida. Em meio à tamanha cobrança, havia pouco espaço para novas mudanças em sua vida, já que grande parte de energia psíquica estava sendo despendida no processo de autoafirmação profissional e da vida de casada: tinha que conciliar tudo: os diferentes trabalhos, os estudos, a vida de casada, o cuidado com o filho, muitas vezes, sozinha – nessa época seu marido viajava muito – as contas para pagar, etc. Lúcia parecia experienciar naquele momento uma grande sobrecarga, somada à rigidez e à cobrança que estava vivenciando. Então veio a segunda gravidez.

Aí eu engravidei da F., e fiquei com muito medo!... Aí o medo voltou. Embora eu desejasse, mas o medo voltou: “Meu Deus, como é que eu vou conseguir?!” Porque eu me conhecia, no sentido de querer estar perto, de querer acompanhar, de viver os momentos do meu filho... O A. era, para nós, uma delícia, uma experiência maravilhosa – a maternidade e a paternidade. E eu falava: “Meu Deus, mas e agora? E a minha profissão?” Eu estava crescendo no consultório, na supervisão, na terapia. E eu falava: “Nossa Senhora! Lá vou eu parar tudo de novo! E filho pequeno, como é que eu vou dar conta?!... Eu faço questão de cuidar porque, enfim, eu que vou cuidar...” Bom, aí a gravidez da F. foi essa luta. Porque eu ficava imaginando como é que eu ia trazer a minha vida profissional com a maternidade, quer dizer, mais um filho e ainda um filho de quatro anos. Então, aí foi conturbado. Foi uma época de muita inquietação para mim. E obviamente a inquietação com a defesa da rigidez junto... Acho que foi uma época em que eu fiquei chata, fiquei difícil. E também eu me sentia muito sozinha, muito isolada. E quando eu tive a F... Nasce a F... Linda! Ela era um bebê de quatro quilos trezentos e cinquenta, um bebê que achava espaço na minha barriga. Porque ela virava, enorme daquele jeito, ela virava como ela queria. Ela ficava ali do jeito que ela mais gostava... Bom, nasce a F. Eu olhava aquele nenê lindo, cabeluda, com os olhos azuis... Porque nenê sempre tem olhos cinzas, a F. tinha olho azul turquesa... Azul escuro, mas você via claramente aquele azul, aquela luz azul do olho da F. – uma bebê linda! E era muito interessante porque ela era muito pequenininha e as pessoas chegavam perto dela e falavam: “Essa daí sabe o que quer!”... Porque a F tem uma personalidade e uma força que parecia mesmo que ela, neném, seria capaz de, ela mesma, cuidar dela, sabe? Era uma coisa... Eu ficava tão ofendida quando as pessoas da minha família chegavam e diziam assim: “Ah! Essa daí já nasceu sabendo!” Tipo: “Essa daqui não precisa de carinho.” E eu falava: “Gente, ela é um bebê! A minha filha é um bebê! E ela, como todo bebê, ela precisa de tudo o que um bebê precisa!” E eu entrei numa crise com a minha família, achei que todo mundo rejeitou, que ninguém gostou. Entrei numa depressãozinha. Chorava, chorava e chorava e não sabia o que fazer. Como é que eu ia organizar o cuidado com o meu bebê? E ainda a família mandando uma mensagem de que esse bebê não precisava de nada, tipo: “Esse bebê já nasceu

pronto!” Mas era um bebê! E ia morrer se eu não estivesse lá dando os meus peitos. E eu amamentei F. oito meses. E fazia questão absoluta disso!... Aí entrei numa crise. Aí uma amiga minha, que é na verdade a madrinha da F, eu dividia, na época, consultório com ela, ela veio... Ela vinha me ajudar a fazer massagem porque ela viu que eu estava super-deprimidinha, e aquela coisa meio pós-parto, e o meu útero não voltava no lugar, e eu não me encontrava, não me achava, chorando muito. E me sentia muito culpada de estar naquela situação com o meu bebê, que era aquele presente. Porque eu olhava a F. e a F. era um presente. E eu falava: “Gente, como é que eu ganhei um presente desses?” Realmente ela era uma menina linda!... Bom, e eu naquele conflito todo. (LÚCIA, pp. 419, 420).

A segunda gravidez, quatro anos depois, aconteceu em um momento pessoal mais difícil para Lúcia, no qual se viu bastante assustada e isolada. Sua luta por reconhecer a segunda gravidez integrada a um processo mais amplo do que aquele que seu ego estava vivendo, com a questão da rigidez da *persona*, findou por mobilizá-la a buscar respostas que, de algum modo, devolvessem-lhe a dimensão sagrada, pois, para ela, talvez fosse muito confuso – quase inconcebível – não poder usufruir do presente que era sua filha por estar tão deprimida: parecia sentir-se duplamente culpada. O sentimento de rejeição fora revisitado, a partir da fala dos parentes que, de algum modo, repetiram o que sua mãe lhe dizia quando reconhecia sua “conexão boa com as coisas”: “mamãe dizia que bastava dar um empurrãozinho que eu ia (...) e isso me dava um certo orgulho e por outro lado às vezes eu até me sentia meio sozinha” (Lúcia, p. 4). Lúcia sabia instintivamente que sua filha precisava de intensos cuidados, sentindo-se profundamente magoada quando lhe diziam que sua filha “nascera sabendo”. Mesmo em meio a uma crise, pôde amamentar sua filha por oito meses, além de cuidar dela e do filho mais velho pessoalmente, como era seu desejo.

Lúcia, de algum modo, espelha, em sua biografia, uma problemática das mulheres contemporâneas: o velho modelo “do lar” já não basta, e a dificuldade em conciliar tantas exigências – jornada de trabalho dupla ou tripla, maternidade, *performances* nos mais variados contextos – torna-nos, muitas vezes, exaustas e deprimidas. Sua luta para experienciar a graça que foi a segunda gravidez – sem cair na idealização ou na negação da mesma – obrigou-a a buscar nas entranhas a resposta para o resgate do feminino, incluindo o desafio de experienciar a *persona* profissional, sem, no entanto, perder as raízes articuladas ao dom de gerar e à capacidade de cuidar. Encontrou o budismo no momento em que seus medos, talvez aspectos de sombra, estavam mais aflorados. A elaboração dos conteúdos articulados à depressão e ao estranhamento que viveu quando do nascimento da segunda filha permitiu-lhe assumir verdadeira e profundamente a maternidade. Seu encontro com o budismo em momento tão crucial trouxe-lhe de volta a experiência de maciez, de

tranquilidade, abrindo um canal de potencialidades no exercício da maternidade e da profissão.

Aí a minha amiga falou assim: “Olha, vai ter um curso de relaxamento... Vem professor dos Estados Unidos. (...) Você não quer fazer um fim-de semana?” Eu falei: “Cara, mas eu estou como o meu nenê, eu tenho que amamentar e tal.” (...) Tinha dois meses, a F., dois meses! Então eu estava ali, ainda na dieta, como dizem os antigos... No puerpério... Ainda mal tinha achado meu corpo de volta. E aí a minha amiga falou e eu pensei: “Aí, gente, ia ser tão bom para mim!... Se eu pudesse relaxar aquele complexo todo dentro de mim...” Pedi autorização para levar o meu bebê e eles aceitaram. Meu marido foi super gentil. Ele me levou lá com o bebê e carrinho. E a minha empregada que trabalhava comigo de repente virou babá no fim de semana. E foi comigo para ela ficar passeando com o neném e tomando sol. Eu saía para amamentar. E lá fui eu com meu bebê fazer um retiro. E era um retiro de budismo tibetano, o primeiro retiro budista tibetano em São Paulo. Ele fez um curso de dez dias, um curso de quatro e um fim de semana: sexta, sábado e domingo, que era um programa de relaxamento. E eu não sabia nada. A minha amiga disse: “Vai ser bom para você.” Eu podia levar o meu bebê!... Eu não tinha a menor noção que isso estava ligado a budismo. Eu ia para relaxar porque eu queria relaxar aquela infelicidade que estava dentro de mim, aquele estado de não-saber total, sabe? E aí eu fui. E eu fiz esse de fim de semana. Voltei. Parecia que eu tinha me encontrado de novo, que eu tinha achado de novo a casa... Além de todas as minhas rigidezes, além do que eu achava que eu não devia ser, além de toda aquela estrutura rígida com que eu vinha construindo o mundo, a minha realidade. E então eu podia de novo, contatar o mais íntimo meu, encontrar a paz interna, silêncio... Não me atacar tanto, não me exigir tanto. Então, foi uma experiência muito de abertura, de maciez para mim. Mas até então eu está fazendo relaxamento, não tinha a menor noção de onde eu estava entrando! E aí a organizadora, que era também instrutora, depois chamou as pessoas que participaram para uma vez por semana se encontrarem e continuarem fazendo esses exercícios. E aí eu continuei. Eu falei: “Ah! eu quero participar, porque é tão bom fazer esses exercícios.” Aí eu comecei fazendo uma vez por semana, depois ela começou a dar aulas duas vezes por semana e eu fui fazer as duas vezes por semana. Porque eu sentia que os exercícios, para mim, tinham o efeito de um remédio que eu tomava. E que ele tinha uma durabilidade que quando ia acabando o efeito era hora da aula de novo. Então eu ficava bem durante a semana! E eu comecei achar que era possível levar a minha vida de novo... Encontrar estruturas com os meus filhos. Então eu sempre digo que a F., embora quando ela veio eu fiquei completamente apavorada, mas a F. de novo me mostrou o caminho da luz. Eu sempre falo isso para ela, porque foi uma experiência... Desculpa! Lembrar disso de novo, aconteceu há tanto tempo!... F. hoje tem vinte e seis anos... E é linda, continua linda, desde quando nasceu. Mas eu choro porque eu acho que é porque foi doído para mim, muito doído para mim... Essa gravidez... Porque eu reencontrei os meus medos, e não a experiência luminosa, nova, que foi ter o A. Porque era tão novo para mim tudo... Ficar grávida? Imagina! Eu nunca imaginava ficar grávida... Nunca fiz aquele sonho de “Vou casar, vou ter três filhos lindos e uma casa maravilhosa.” Não. Eu tinha vontade de trabalhar, de ser profissional, de fazer bem para os outros, de fazer alguma coisa significativa na vida. Que não fosse só cuidar de casa e ter uma casa linda, filhos e marido. E que era muito o modelo de onde eu vinha. Então, eu sentia muita culpa de estar vivendo aquela dinâmica, mas era o que eu vivia na época... Essas são as minhas exigências pessoais. Então, com essa história, eu comecei a participar do budismo tibetano... (LÚCIA, pp. 420, 421).

O momento da segunda gravidez parece ter sido um dos marcos mais importantes na vida de Lúcia; nessa experiência, pôde perceber o quanto precisava de um espaço interno que

ela mesma não se permitia, por se cobrar tanto. Precisou percorrer um longo caminho em si mesma para superar os medos que a açoitavam e feriam, impedindo-a de “se encontrar”, de “achar a casa de novo”. Naquele processo, estava conscientemente buscando alguma possibilidade de relaxamento, de paz e silêncio, para além das cobranças e exigências que estava se impondo. Acabou, inconscientemente, encontrando o budismo, não como religião institucionalizada – ou confissão – a princípio, mas como maneira de “relaxar aquele complexo todo” dentro de si. Poder relaxar e viver a gravidez e a maternidade como experiências sagradas, sem abrir mão da profissão para a qual se sentia vocacionada implicou um dolorido processo de diferenciar-se das escolhas feitas por gerações de mulheres em sua família, tomando consciência de seu processo e abrindo novas possibilidades para si. A conciliação dos papéis de mãe e profissional só foi possível ao levar em consideração uma profundidade inerente ao aspecto criativo da *persona*. A *persona* enrijecida empobrece, torna-nos autômatos – cópias mal feitas do que poderíamos ser se o contato com o *Self* estivesse presente. Para viver a *persona* criativa, Lúcia travou uma importante batalha para se diferenciar do modelo familiar. Para Lúcia, experienciar um “não-saber total” foi uma experiência dolorosa. Ela recorrentemente vivia experiências numinosas nas quais era como se a luminosidade lhe assegurasse um sentido e lhe trouxesse uma certeza de que, de algum modo, “podia tudo”. O estado alienado, representado pela gravidez e pelo nascimento da segunda filha, talvez tenha sido um dos momentos mais importantes em sua vida, no qual pôde revisitar suas exigências, rigidezes e cobranças e encontrar novas estruturas, mais macias e mais aparentadas a si mesma, para levar sua vida com seus filhos, marido e profissão. As aulas de relaxamento possibilitaram-lhe, aos poucos, fazer a passagem para um estado mais equilibrado no qual a cronificação no polo alienado não teria lugar; pôde se reconhecer novamente em seu corpo, encontrar o silêncio e a paz necessários para enfrentar as mudanças que a vida lhe impunha. As aulas de relaxamento passaram, então, a fazer parte de sua rotina.

No bojo da crise vivida, a profissão de Lúcia também passou por uma transformação de tal maneira que o aspecto criativo da *persona* de psicóloga pudesse emergir: não seria na psicanálise que encontraria interlocução e espaço em si mesma para disponibilizar aos seus clientes, mas na psicologia analítica. Nesta linha de psicologia, encontrou o modo mais apropriado a si mesma para exercer a *persona* profissional de maneira criativa, visto que a psicanálise a “espremia”. Na psicologia analítica, outros pressupostos, mais afinados a sua personalidade, puderam ser contemplados, de tal modo que pudesse exercer a profissão a

partir da possibilidade de “maciez” e de “estar em casa”, sem “se exigir ou se cobrar tanto”. Naquele período turbulento e crítico, Lúcia mergulhou nas trevas de si mesma para poder, em um estado de consciência mais alargado, encontrar novamente a luz. Nesse processo, mais uma vez, Lúcia *escolheu* dizer “sim” às potencialidades de si mesma que precisavam de espaço interno e cuidado para nascer. A impressão que temos é que a gestação de sua segunda filha foi também a gestação de Lúcia, em um anel acima na espiral da vida psíquica. Vejamos como fala da passagem profissional e das escolhas que fez. Esses trechos, originalmente espalhados ao longo da entrevista, foram agrupados para elucidarmos esta discussão.

A psicanálise, por exemplo, acho que eu nunca fui tão infeliz internamente! Porque mais acirravam o meu superego as exigências, as minhas autoexigências, do que numa generosidade em ser a pessoa que eu podia ser... Com esse conhecimento...

(...)

(...)Ai, eu pulei o Jung! Como eu pulei o Jung?... Eu posso falar mais dez minutos?

Quando eu descobri que o budismo tibetano estava ligado à tradição budista, que eu não tinha procurado conscientemente... Eu me lembrei porque teve um marco na faculdade quando eu comecei a fazer os núcleos de estudos de Jung, como eu estava te contando. Eu li *Memórias, sonhos e reflexões* e foi um impacto na minha vida! Eu tinha vinte e um anos. Eu fui para umas férias na minha casa e todo mundo brigava comigo porque eu não conseguia me separar daquele livro!... Parecia que ele estava revelando, pondo palavras e experiências nesse fluxo interior que eu conectava levemente com essas experiências de luz. Era uma riqueza de conhecimentos ali, que eu jamais saberia pôr em palavras. E quando eu olhei para aquilo, quando eu ouvi aquelas experiências... Eu ouvi duas coisas no Jung: uma que era esse olhar para os seus símbolos que são coletivos, ou seja, que são elementos da experiência humana. E a outra coisa que eu ouvi é que era muito importante a gente estar ligado a uma tradição de conhecimento... Que a tradição de conhecimento orientava muito a busca. E o problema do homem moderno – cético em relação à adoção de uma tradição, quer dizer, aquele ego que quer se ver livre e dizer: “Bom, eu faço as escolhas!” – é que ele não estava ancorado numa tradição de conhecimento milenar de sabedoria. E eu pensava assim: “Bom, mas como é que eu vejo?” Já não confiava na minha tradição católica, como todos nós... Sei lá, os meus anos de faculdade, de politização, etc. Religião é uma coisa que você corta da sua prática... Ter um contato semanal que é ir à missa, e ter um momento de introspecção, isso não acontecia. Me acontecia porque eu tinha um interesse de introspecção – que isso era uma coisa que vinha comigo desde criança – Mas eu não tinha uma prática, eu não tinha um exercício. E desde que eu li isso, eu ficava pensando: “Bom, onde será que vai surgir na minha vida alguma coisa que eu possa me juntar com a tradição de sabedoria?” Como uma tradição religiosa que eu adotasse e que eu pudesse seguir. Porque eu era cheia de senões, cheia de críticas. Cheguei a fazer um curso na época mesmo de faculdade: eu tinha algumas amigas super católicas, e eu fui fazer um desses cursos para jovens universitários católicos. Eu voltei execrando tudo, achando tudo horrórico, tudo falso!... Falas que não estavam integradas com a vivência... Então eu estava nesse paradigma. Mas quando eu li o Jung, comecei uma investigação, passei a estar muito mais atenta aos meus sonhos, a pesquisar mais os conteúdos, a partir de então comecei a escrevê-los, a buscar correspondências e ampliar o leque do conhecimento da cultura para saber o que eram esses signos, o que eram esses símbolos... E por isso o interesse pelos contos de fadas, fiz vários estudos... Então essas duas coisas ficaram para mim. (LÚCIA, pp. 425, 426).

Em outro trecho, referindo-se ao percurso interno, cuja finalidade é despertar a sabedoria, ou, em linguagem junguiana, abrir-se ao *Self*, comenta o *Livro Vermelho* de Jung, cuja tradução em português foi lançada em 2010. Esse livro pode ser considerado autobiográfico, na medida em que apresenta processos psíquicos profundos experienciados por Jung durante os anos imediatamente após a ruptura com Freud. Foi lançado quatro décadas após sua morte (2009), já que a família de Jung avalia que possivelmente teria sido mal compreendido alguns anos antes. Supomos, inclusive que, na atualidade, com todo o avanço do pensamento e da ciência, esse livro e grande parte do pensamento de Jung ainda são recebidos com bastante assombro e preconceito.

Se você ler o *Red Book* do Jung, o *Livro Vermelho* agora, você vê essa corrente de sabedoria se manifestando, e ele conversando com todas essas estruturas da mente, e tentando reconhecer qual é a verdade dessa experiência... Esse livro... Você bate continência, faz reverência e você diz: “Bom, tem aqui uma exploração da mente humana que vale a pena a gente se aproximar, mesmo que seja olhando um daqueles desenhos, uma daquelas *mandalas*.” E sequer quando você consegue, pelo menos, ficar com algum trecho daqueles meditando durante a semana e tentando entender essas dimensões. Então eu brinco com o pessoal e falo: “Olha, esse livro é para ler de joelhos, respeita o que tem de mais profundo dentro de você.” Que a gente não sabe... Você não sabe como falar, você não sabe como dar voz, você não sabe como dar expressão... Eu acho que o meu conhecimento é pequeno, mas eu tive a sorte de, nesta vida, ter encontrado esses sábios, esses caminhos de sabedoria que vieram através do Jung. E que vieram através do *Rinpoche*, porque foi esse mestre com quem eu fiz essa conexão... Foi com esse professor que eu fiz uma conexão que abriu todo o universo expansivo que vou precisar de várias vidas para poder processar. Mas, de qualquer maneira, esta conexão me traz de volta para essa qualidade interior brilhante que está disponível para todos os seres, não é característica minha, eu vejo isso disponível para todo mundo... Fico feliz de poder ser guiada assim, de poder ter acesso a isso... Eu acho que o budismo apresenta, para mim, uma ferramenta de conhecimento, de técnica, de prática, de exercício mesmo. Para isso não ser um exercício mental só. Mas um exercício que integre o ser, que realmente me faça estar em paz, quer dizer, que eu possa sentir essa paz de conhecer. E não aquele conhecimento dissociado que foi o meu caminho, por exemplo, anterior da psicanálise. (LÚCIA, p. 428).

Lúcia conta sua história sem abandonar o registro experiencial. A fala viva com que expressa sua paixão pela possibilidade de encontrar interlocutores para suas experiências mais vitais – aquelas ligadas às experiências de *Self*, ou, na sua linguagem, de luminosidade – expressa por que não conseguiu desgrudar do livro de memórias de Jung, quando, em visita à família nas férias da faculdade, todos estavam a reclamar a atenção da “forasteira”. O impacto dessa leitura deu-se em função da possibilidade de nomeação das vivências secretas de Lúcia. Seu interesse pela introspecção acompanha-a desde criança; foi, porém, a partir da leitura do

livro que iniciou uma investigação: passou a estar mais atenta aos seus sonhos, aos signos e símbolos que emergiam de seu inconsciente, nas dimensões pessoal e também coletiva.

A “investigação acurada e minuciosa da numinosidade” refere-se ao que Jung definiu como religião, conforme já discutimos. Desse modo, o processo religioso de Lúcia parece ter se iniciado de maneira mais consciente e sistematizada naquele momento. Além disso, contamos que, a partir da leitura que fez de Jung, começou a se questionar acerca da necessidade de ancoramento em uma tradição que engendrasse e sustentasse o processo de ampliação da consciência, de tal maneira que as vivências numinosas que portava desde criança pudessem ser contempladas e integradas ao processo de individuação. Lúcia, naquela época, já não comungava dos princípios da tradição católica; chegou a tentar participar de um grupo de jovens universitários católicos, mas execrou tudo, especialmente, o grau de dissociação entre a teoria e a prática.

No encontro com aquela obra, parece ter se iniciado um movimento que acabou por conduzi-la ao budismo tibetano. Não obstante, Lúcia “não tinha noção de onde estava entrando” quando procurou aulas de relaxamento, tendo chegado à prática budista tibetana de maneira intuitiva. Nesse processo que tem sido vital para a sua individuação, a abertura ao *Self* que experienciava desde pequena parece ter colaborado de maneira decisiva.

Interessante a associação que faz entre o *Livro Vermelho* e o manancial de sabedoria de onde sorve o seu alimento anímico. Brincando, afirma que se trata de um livro para ser lido de joelhos, em função da capacidade, e eu diria, coragem, que Jung teve de explorar a mente humana, dando voz e expressão ao inominável e ao insondável de nossa psique. É bela a forma como Lúcia, de alguma forma, homenageia Jung, reconhecendo os caminhos de sabedoria que foram abertos por ele em sua vida. Em seguida, colocando-se humildemente diante do que falta conhecer, fala da conexão com seu mestre, que “abriu todo um universo expansivo” que a “traz de volta para essa qualidade interior brilhante que está disponível para todos os seres”, não é sua. Podemos dizer que a iniciação de Lúcia no processo religioso deu-se com Jung, sendo esse processo nutrido e desenvolvido na prática budista tibetana, a qual, por sua vez, contribuiu para o trabalho de Lúcia como analista junguiana. Nessa abordagem, o processo de individuação do analista é o principal instrumento de trabalho, em detrimento do mero conhecimento teórico, o qual não deixa de ser fundamental, ficando, no entanto, subordinado ao registro da experiência.

(...) durante a profissão, como o terapeuta é o seu próprio instrumento de trabalho, você tem que se trabalhar, não tem ninguém dizendo para você: “Faça assim!” E não tem modelo! Para cada paciente, para cada pessoa, você tem que descobrir junto... Então o trabalho da gente é um trabalho muito sério, de muito compromisso. Tem gente que não liga, não vê dessa maneira, mas para mim é de muito compromisso. Eu acho que o budismo me deu ferramentas práticas, muito eficientes, de cultivar o contato comigo, de me abrir para o outro, de estar mais presente, de exigir menos de mim – porque sou *hiper*-exigente comigo – Trago essa estrutura de toda a minha história pessoal: de exigir muitos resultados e *performances* e tal. Mas, no nosso trabalho, esse tipo de coisa não se aplica muito. Porque você tem que entrar meio que no fluxo do encontro com o outro. E tornar isso um caminho de entendimento, de sabedoria e de significado. Quer dizer, significado para mim, e de sabedoria porque de verdade eu acho que essa talvez seja a nossa função humana mesmo: desenvolver a sabedoria. E que começa com a gente... Essa sabedoria de quem a gente realmente é. (LÚCIA, pp. 428, 429).

“A sabedoria de quem a gente realmente é”, como Lúcia aponta, de alguma forma, resume o que Jung define como individuação. A potencialidade da individuação, à medida que nos abre aos conteúdos que são nossos – pessoais – e também de todos – impessoais – permite-nos, no trabalho como analistas, “estarmos abertos” ao universo do outro, que é, a um só tempo, único e universal. Lúcia reconhece que o compromisso ético com o outro impede-a de ter respostas apriorísticas de como abordar o outro e seu sofrimento. Há que se “entrar no fluxo com o outro e descobrir junto um caminho de entendimento, de sabedoria e de significado.” Por fim, traz uma afirmação teleológica acerca da condição humana postulada pelo budismo: se há uma finalidade para existirmos, esta seria desenvolver sabedoria. Se pensarmos na individuação tal como concebida por Jung, a sabedoria desponta como um dos frutos a serem colhidos no processo...

Voltando ao marco biográfico que foi o ingresso de Lúcia no budismo, podemos supor que este se deu de maneira orgânica, como consequência natural do interesse e do compromisso que estabeleceu com as aulas de relaxamento que lhe permitiram atravessar um momento decisivo em sua vida.

Um ano e pouco depois a professora de relaxamento perguntou se eu não queria começar a dar aulas junto com ela... Bom, aí eu fui saber que isso estava ligado a uma linhagem budista, e eu comecei a me interessar. Conheci o budismo... O máximo que a gente já tinha lido era Sidharta, que todo mundo já tinha lido: Sidharta, de Herman Hesse. Todo mundo já tinha passado por essas leituras e eu também. Comecei a ser estimulada a trabalhar com tradução. Porque eu falava muito bem inglês e eu traduzia algumas histórias infantis para ela, traduzia alguns textos. E ela começou a me estimular: “Você não quer estudar um pouco a história do budismo?” E então aí comecei o caminho... Os vinte e seis anos da F. são também os meus vinte e seis anos de budismo tibetano. Porque daí eu comecei com participações diversas. Além de ser aluna, eu fazia aula lá duas ou três vezes por semana, e eu ajudava nos diversos projetos. Sei lá, fazia granola em casa para vender – doando para vender – ajudava um pouco na secretaria, enfim, ajudando a criar

condições de o centro budista existir. Aí começaram os projetos de Arte Sagrada. Então teve um projeto lindo de estátuas. Daí meu marido, que é muito hábil manualmente, também foi ajudar no projeto das estátuas... Era difícil porque isso demandava outro tempo: eu tinha o consultório, eu tinha as crianças e eu tinha o budismo tibetano, e o meu marido. Ele dizia que ele era o último da lista... É nessa ordem: o consultório, os filhos; ou os filhos e o consultório, – invertia de posição – o budismo tibetano, as “panelas” e ele. Então era mais ou menos assim... complicado... Porque exigia muita paciência da família. Às vezes eles queriam fazer um programa e eu tinha uma atividade no centro de estudos, então foi uma luta. Mas, olhando para isso... Essa é mais ou menos a história concreta. Hoje os meus filhos são super bem, os dois. O A. é médico, super aluno, muito generoso. Ele trabalha atendendo pessoas com muita necessidade... Enfim, já está casado há três anos. A mulher dele é o novo membro da família, é médica também. A F. fez três anos de medicina, mais alguns para entrar na faculdade... E no terceiro ano entrou numa crise depressiva porque ela estava completamente desajustada. Aí ela foi para análise e decidiu parar a faculdade. E a gente deu o maior apoio. Ela ficou três meses fazendo cursos de artes... E aí decidi fazer faculdade de Artes. Termina este ano o quarto ano... Agora está encontrando o caminho profissional dela, e isso é muito bacana! Foi um processo para a gente e para ela também... Renovador! Eu sempre digo: a F. está sempre renovando a família, sempre trazendo novas luzes, novos conhecimentos para a gente... Então, a gente está vendo que, enfim, tem um caminho bacana para ela percorrer... Ela também pôde viver o drama dela e encontrar seus significados, qual o caminho dela. Então eles estão bem, estão muito bem. E hoje, meu marido, depois de se sentir o último da fila, também participa do centro budista. Ele é um administrador e trabalha para gerar recursos para a nossa comunidade. (LÚCIA, pp. 422, 423).

Após um ano de prática de relaxamento, Lúcia descobriu que as aulas estavam inseridas na tradição budista tibetana; começou, então, a colaborar com a manutenção do centro budista. Lúcia aponta que a idade de sua filha equivale ao seu tempo de dedicação ao budismo: vinte e seis anos. Os filhos estão topo de sua lista de prioridades, invertendo a posição com a profissão vez por outra. Parece haver uma indissociabilidade entre o processo de individuação de Lúcia e o de seus filhos. Não se trata, aqui, de uma questão simbiótica, na qual os filhos, ou um deles, representa uma “parte” da mãe, sem poder ter existência própria, sem poder se constituir como sujeito. No caso de Lúcia, parece tratar-se do fato de a maternidade ser experienciada por ela como um aspecto muito importante de seu processo de individuação, assim como a profissão. O exercício da maternidade como tarefa de um processo mais amplo situado no eixo ego-*Self* implica um cuidado com os filhos engajado com o processo de individuação deles, o que a coloca o compromisso ético de propiciar, na medida do possível – sem desconsiderar seu próprio processo – as condições favoráveis para que eles conquistem maior autonomia e independência ao longo da vida, também nutridos pelo eixo ego-*Self*. O modo como reconhece a singularidade de seus filhos, reconhecendo suas potencialidades e esperando que eles também o façam e possam trilhar seu caminho com os próprios pés, denotam o tipo de relacionamento ético no qual o compromisso com o outro jamais se perde. Além disso, aponta a possibilidade criativa que Lúcia tem podido estabelecer

com a *persona* “mãe”. Podemos dizer que essa busca de vivência criativa articula-se também às *personas* de profissional e esposa, dentre outros papéis. A *persona* de praticante budista é também nutrida pelo processo criativo implicado no contato consigo mesma, pelo cuidado ético com seu processo de individuação, no qual o automatismo da aderência ao papel social de praticante budista – o que poderia resultar em um exercício sedutor ou autoritário – cede lugar ao questionamento do sentido de vestir a *persona* de instrutora. O estereótipo do discípulo, conforme discutimos anteriormente, articula-se a um tipo de funcionamento rígido da *persona* e Lúcia cuida para que isso não se dê com ela. Vejamos como Lúcia relata os anos passados na prática budista, a partir de um ponto de vista introspectivo.

E o nosso trabalho é um trabalho voluntário... Então é realmente um trabalho de doação, é um trabalho meu... Por absoluta confiança de que cada passo que eu dou nesse caminho, abre essa luz protetora para mim. Então essa é realmente uma convicção que eu tenho.

Às vezes me afasto, às vezes me aproximo, mas eu sempre tenho isso muito claro: eu chego no centro budista e nem sempre é uma alegria porque tem tantos problemas e tantas coisas para solucionar no dia a dia, nessa vida complexa que a gente tem. Mas eu entro lá e eu reforço a minha motivação: “O que eu estou fazendo aqui? Para que eu venho aqui? Eu venho aqui para trabalhar as minhas qualidades internas.” É essa a minha motivação. Eu não vou lá para ser... Já houve uma época em que eu achei que eu ia lá para ser melhor terapeuta. Não... Mas eu sei que eu vou para lá para ser melhor pessoa: para trabalhar a minha dificuldade e para entender o meu sofrimento, para ajudar a minimizar o sofrimento dos outros. Porque, de verdade, acho que talvez a maior transformação é essa: ela tem que acontecer internamente. Não existe uma mágica... O céu, o sol continuam iluminando. É verdade que tem talvez uma força espiritual muito grande da qual a gente pode se nutrir. Mas a experiência de transformação interior é a sua responsabilidade, e ninguém vai fazer isso por você. Porque ninguém entende a sua teia, a sua teia de sofrimentos, a sua teia de defesas... A sua teia de beleza ou a sua teia de tristeza... E essa luz ilumina tudo isso. Às vezes o seu sofrimento vem muito claro à tona. Às vezes as suas qualidades. Mas, de qualquer maneira, ilumina um conhecimento. Então eu acho que a minha conexão com o budismo tibetano, ela aconteceu num momento de escuridão em que eu estava completamente sem saber para que direção eu ia, e também sem muita confiança nas estruturas que eu tinha buscado naquela época...

(...)

(...)Então surgiu a experiência da meditação, do relaxamento, ou mesmo do estudo da filosofia budista... Aí eu entrei muito nessa área das traduções. Como eu, muitas vezes não podia estar fisicamente lá e eu podia trabalhar em casa, porque eu tinha os meus filhos pequenininhos, então eu ficava trabalhando em casa, traduzindo em casa... Eu comecei a traduzir livros de budismo tibetano. Aí aprendi a traduzir com o filho brincando, com o rádio ligado! Aquela coisa que você estuda e balança o carrinho... Que as mulheres da nossa época tiveram que viver nessa dinâmica, *escolheram* viver essa dinâmica... E assim tem sido essa experiência... Mas acho que essa experiência da quietude, da imensidão luminosa, que é uma experiência acessível para todos os seres, que isso não me torna melhor do que ninguém porque se cada um de nós fizer esse percurso vai encontrar essa experiência... Podemos ficar dentro dela, contatar um conhecimento que é mais intuitivo, menos racional, mas que vem quase como uma verdade mais profunda... Que reúne mais a sua experiência interior... Quando a minha vida terminar, seu eu tiver avançado um pouquinho nessa direção, as outras vidas talvez sejam melhores... Sejam menos sofridas – se a gente acredita que esse conhecimento se propaga nesse espaço... E que eu acho que sim, que eu acho que é alguma coisa que não desaparece. Embora o

“eu” seja uma construção fictícia, ele é aquele que cria estruturas que fazem com que depois você se veja sozinho dentro da casa... Mas tem toda uma corrente, tem todo um fluir de experiência que está disponível mas que não necessariamente leva a gente para a individuação... Eu acho que tem um impulso de individuação, mas nem todas as pessoas seguem esse impulso. Ou seja, tem que haver um esforço consciente, tem que haver uma necessidade de autoconhecimento, tem que haver um anseio positivo de você dizer: “Ah! Eu quero me juntar com essa corrente, deixa essa corrente fluir dentro de mim.” Porque a gente tem tantas travas que não dá para ela fluir com intensidade, ou ela flui ali, que nem um riachinho pequenininho... Eu vejo muito como meta de crescimento pessoal e que eu acho que eu posso contribuir com as pessoas no meu trabalho, com os meus filhos, na minha família... E eu acho que esse conhecimento acaba virando bênçãos que ajudam as pessoas em diferentes momentos de vida... (LÚCIA, pp. 422-424).

Lúcia define sua participação no centro budista de diferentes maneiras: é um trabalho voluntário, um trabalho de doação, um trabalho *seu*. Lúcia *escolhe* participar das atividades ligadas ao budismo por “absoluta convicção” de que cada passo que dá nesse caminho “abre essa luz protetora.” A experiência numinosa funciona como um chamado a embasar sua confiança na prática budista. Entretanto, essa experiência, por si só, não basta, pois a “corrente de sabedoria”, o “fluir da experiência” “não necessariamente levam a gente para a individuação”. Mesmo havendo um “impulso de individuação” não há garantias de que o processo se dê da melhor maneira, pois não se trata de um processo mágico, há que haver um “esforço consciente”, um processo de elaboração que transforme a experiência numinosa em experiência sagrada. Lúcia tem como uma de suas metas aprender a se relacionar com a sabedoria, não com os egos e as sombras. Parece definir “sabedoria” em dois níveis: como um “conhecimento” acerca de suas qualidades ou seus defeitos – seu sofrimento, – e um aspecto mais impessoal da “luz protetora que ilumina tudo”. A primeira dimensão da sabedoria parece articular-se à possibilidade de trabalho sobre si mesma, na qual é capaz de reconhecer que seu sofrimento diz respeito a si mesma, não havendo alguém a quem possa culpar, nem ninguém que possa trilhar o caminho por ela. O que está em questão nesse tipo de sabedoria no qual um conhecimento acerca de si mesma é “iluminado” é a possibilidade de elaboração da posição depressiva, na qual há uma possibilidade de responsabilização sobre a própria vida, há uma consideração acerca das projeções que tendemos a fazer, e há também um contato mais profundo com o sofrimento em sua raiz, muitas vezes, infantil. Nessa dinâmica, os relacionamentos não precisam deixar de ser considerados em sua dimensão concreta; caso o fossem, estaríamos diante de algum tipo de defesa como a idealização ou a negação; tornam-se, porém, mais leves, eu diria, mais justos, já que há um cuidado com as próprias projeções e uma atenção aos processos que deflagram sofrimentos arraigados. É esse “eu” ferido, concebido como uma ficção pelo budismo, que faz com que Lúcia se veja sozinha dentro da

casa, e é sobretudo a ele que devota uma investigação acurada. O outro aspecto da sabedoria articula-se a uma dimensão mais impessoal, da qual se nutre e onde pode permanecer em estado de quietude na imensidão luminosa. Tenho a impressão que grande parte da motivação de Lúcia em continuar o percurso budista advém desse tipo experiência numinosa, a qual, em si mesma, não garante a individuação, mas é como um farol a lhe mostrar por onde deve intuitivamente seguir.

A possibilidade de se relacionar com a sabedoria e não com os egos e as sombras implica um trabalho no qual considera suas defesas egoicas, e também as defesas egoicas do outro, enquanto alguém no mesmo barco de sofrimento. Isso nos abre à compaixão, e também à possibilidade de um relacionamento pautado por uma busca de compreensão mútua. A dinâmica da alteridade faz-se presente nesse tipo de proposta de relacionamento no qual uma simetria está implicada. Se, por um lado, “a maior transformação é aquela que acontece internamente”, por outro, a manifestação do trabalho sobre si mesma emerge da possibilidade de uma convivência pautada por princípios éticos com o outro. Para ela, “nem sempre é uma alegria” chegar ao centro budista, pois, como disse anteriormente, “quando a sombra bate, é muito fácil projetar que aqui não é o meu lugar, ou “essas pessoas”...” Podemos dizer, no entanto, que é uma alegria, para ela, iluminar um conhecimento acerca de si mesma, confrontando sua sombra e familiarizando-se cada vez mais com a “experiência de quietude e da imensidão luminosa” que é acessível a todos aqueles que desejem trilhar um caminho de autoconhecimento; em seu discurso, associa esse tipo de experiência ao processo de individuação.

Em outro trecho, Lúcia aponta a diversidade da condição humana: cada um de nós corporifica conhecimentos únicos e singulares, não havendo, do ponto de vista das nossas potencialidades, réplicas ou cópias, mesmo em uma sociedade massificante.

De repente às vezes eu ando pela rua, e às vezes eu olho para as pessoas e fico pensando em quanto conhecimento existe numa pessoa única... Desde o corpo, desde as estruturas, ou desde a forma de pensar de cada um, ou desde o jeito de reagir de cada um... Embora tenha semelhanças, mas é tão único, tem tantas particularidades... Então tem tanto conhecimento possível de ganhar corpo nesse mundo. E se a gente puder pelo menos entender essa experiência que a gente corporifica, que cada um de nós corporifica por um período de tempo só... Talvez a gente esteja se aproximando mais dessa corrente. (LÚCIA, pp. 424, 425).

O paradoxal processo de individuação é novamente contemplado nesse trecho de sua fala: tornamo-nos cada vez mais únicos à medida que nos abrimos ao universal que flui em

nós, com a necessária mediação do ego. Vale reiterar que isso nada tem a ver com o processo de massificação no qual não nos é possível observar um sujeito com um ego constituído, capaz de fazer escolhas; ao contrário, o sujeito massificado apenas reproduz o que é ditado pela sociedade de massas e de consumo, sem poder acessar o próprio desejo... O conhecimento que corporificamos a partir de nossa história, quando “entendemos essa experiência que a gente corporifica” torna-se disponível a nós mesmos e aos outros, podendo, de algum modo, interagir com o conhecimento que o outro corporifica de modo único e irreprodutível. O “anseio de se juntar à corrente de sabedoria” que permeia todos os fenômenos nem sempre se cumpre de maneira imediata: há que haver a superação das “travas”, em um trabalho contínuo com a sombra. O “esforço consciente” de que fala Lúcia diz respeito à colaboração do ego no processo de individuação: este precisa estar atento de tal maneira a permitir que a “corrente de sabedoria” possa fluir, confrontando os aspectos sombrios que impedem a manifestação da luminosidade. O “esforço consciente” faz-se necessário em todos os níveis de percepção: desde aquele em que “a corrente de sabedoria flui como um riachinho” até o nível em que a realidade fenomênica é percebida em toda a sua complexidade a todo instante, tal como acontece com as experiências dos mestres relatadas nesta pesquisa. Lúcia refere-se ao seu mestre com reverência e gratidão, destacando o aspecto ético implicado nesse tipo de relacionamento, o qual, como temos discutido, articula-se a um cuidado consigo mesmo e com o outro, propiciados pelo trabalho com a sombra. Vejamos o trecho selecionado.

O *Rinpoche* migrou para a Índia, juntamente com outros monges que fugiam da invasão chinesa que aconteceu no ano de cinquenta e nove. O *Rinpoche* foi para a Índia e ficou dez anos lá. Ele é um grande mestre de budismo tibetano, da tradição antiga dos ensinamentos que foram para o Tibete... E aí o *Rinpoche* foi para os Estados Unidos no final dos anos sessenta. E até setenta e três, setenta e quatro (1973- 1974), ele ensinava pessoalmente, ele dava as aulas. Ele é extremamente brilhante na forma de conduzir, na forma de ensinar. Hoje está em retiro permanente. Quando chego perto dele, – e isso é muito comum quando se chega perto dessas pessoas tão especiais, tão sábias – tenho a sensação de que a minha cabeça é um espaço infinito. É muito interessante a experiência que você tem ao simplesmente chegar perto de uma pessoa dessas. Às vezes tenho até um pouco de dificuldades de juntar meus pensamentos, os meus pensamentos habituais, aqueles que estão nos trenzinhos já previsíveis. Eles se dissipam! E você tem uma sensação de plenitude, de expansividade, que é uma coisa extraordinária. E você não precisa estar exatamente como eu e você estamos aqui, perto uma da outra... O *Dalai Lama*, quando estive no Brasil três ou quatro anos atrás, eu fui ao evento que teve no Anhembi. A gente estava lá, participando também, nós montamos um estande. Na hora da entrada das pessoas, como não tinha lugar marcado – sabe quando entra aquele bando de pessoas brigando uma com a outra? Uma porque achava que tinha que ter posição suficiente para poder sentar na frente, um brigando com o outro: “Essa cadeira é minha!” Aquela coisa humana assim que você vê. Tudo um bando de budistas... Mas aí você vê aquelas atitudes mais pernósticas. Bom, enfim, tudo

isso acontecendo e o *Dalai Lama* chega com aquela simplicidade, mãos unidas em prece. E ele começou falar. Teve um intervalo e só tinha *um* restaurante no saguão que estava mais próximo das palestras. Senão você tinha que ir ao *Holiday In*, tinha que pegar carro, ir a um outro lugar. Então, aí eu pensei comigo: “Bom, quero ver na hora do almoço essas pessoas com essa atitude. Como é que vai ser esse negócio com *um* restaurante, um sistema super escasso para o número de pessoas que estava lá.” As pessoas, depois que ouviram a palestra, faziam uma fila que serpenteava umas trinta vezes para poder esperar a vez de chegar nesse restaurantinho. Mas ninguém brigou, a atitude das pessoas mudou da água para o vinho! Todo mundo espera a vez tranquilamente, não houve disputas. Olha, foi um negócio!... E aí você diz assim: “Mas como que, por questão de horas, essa atitude se modifica?” E de verdade, é essa a qualidade oceânica desses mestres. Eles têm uma qualidade que te toca de um jeito que você não consegue muito pôr em palavras. (LÚCIA, p. 430).

Nesse trecho, Lúcia discorre acerca do relacionamento com seu mestre e com a prática budista: seu encanto com a atualização de potencialidades humanas que poucos conhecem e exercitam. Quando chega perto de seu mestre, tem a sensação de que sua cabeça é um espaço infinito, seus pensamentos habituais se dissipam: “aqueles que estão nos trenzinhos já previsíveis”. Os mestres, para ela, são pessoas “especiais”: capazes de influenciar o fluxo dos pensamentos, e também os comportamentos das pessoas; faz referência à penúltima visita de Sua Santidade, o *Dalai Lama*, em 2006¹⁴³, associando a figura do líder espiritual tibetano ao que denomina “pessoa especial” com capacidade de influenciar as pessoas, mesmo quando a falta de espaço tende a lhes comprometer o senso de civilidade. Questões de *status* e poder, como a briga por espaço e posição dentre os praticantes budistas, segundo ela, desvelando as atitudes mais pernósticas denotam uma desconsideração das necessidades e anseios do outro, o qual, em geral é coisificado nesse processo. Em sua prática budista, Lúcia parece ter se sensibilizado para observar tais tendências tanto em si mesma como nos outros. Desse modo, tem podido colocar em xeque o “senso de eu ferido” que deflagra essas atitudes que reprova. A “qualidade oceânica” dos mestres parece ser o resultado de um caminho de autoinvestigação no qual foi dado ao “senso de eu” o seu devido estatuto: uma instância em contínua transformação que cumpre uma função; é dependente de suas partes e da imputação do nome. Fazendo uma aproximação à linguagem psicológica, o ego é o mediador das diversas instâncias da psique, mas não é o centro da mesma. Os mestres, como o de Lúcia, parecem indicar, com sua presença, a possibilidade de instauração de um outro modo de ser, para o qual ainda não temos palavras. Podemos supor que operam por meio de um novo centro da consciência, formado pelo alinhamento do eixo ego-*Self*, no qual o ego deixa de ser o centro da consciência. A presença do mestre de Lúcia imbui-a de “uma sensação de

¹⁴³ À época de nossa conversa, Sua Santidade ainda não havia visitado o Brasil. Retornou aqui em setembro de 2011.

plenitude, de expansividade, que é uma coisa extraordinária”; tais sensações, segundo o budismo, referem-se a potencialidades latentes em todos os seres e Lúcia tem buscado averiguar a veracidade dessa assertiva experiencialmente. Voltando à “qualidade oceânica” dos mestres, tal como Lúcia nomeia o tipo de impacto que a presença dessas “pessoas especiais” nos causa, no episódio relacionado à palestra de Sua Santidade, relata uma mudança brusca de comportamento, incoerente com o que ela havia observado horas antes. Após ouvirem Sua Santidade por algumas horas, as pessoas, que antes travavam embates por uma posição privilegiada, foram capazes de lidar organizada e pacificamente com a escassez de espaço: foram capazes de formar uma fila que “serpenteava umas trinta vezes”, esperando pacientemente a vez de ser atendido para o almoço. Lúcia atribui essa mudança de atitude à presença de Sua Santidade, que, de algum modo, corporifica a humildade, a compaixão e a sabedoria, e cuja presença é capaz de influenciar as pessoas no sentido de uma civilidade, de uma convivência. As brigas dos praticantes por espaço no início da palestra, por outro lado, parecem apontar para um problema relativo à forte hierarquização no budismo tibetano. Imagino que as contendas tenham se dado, em parte, em função de uma disputa em relação aos lugares que, de algum modo, pudessem denotar alguma posição especial na hierarquia budista. Estamos diante, aqui, não de “pessoas especiais”, mas do estereótipo do discípulo secretamente identificado com o mestre...

Pude assistir a uma palestra de Sua Santidade naquele ano, no Ibirapuera, tendo, de algum modo, experienciado essa “qualidade oceânica” que a presença desse líder espiritual promove: há uma sensação de espaço que transcende os limites das paredes, acompanhada de um profundo sentimento de paz. Essas experiências, de alguma forma, apontam potencialidades a serem desenvolvidas, e implicam um confronto com o que em nós não se refere à paz tampouco à luz. Tendemos, porém, nessas circunstâncias, a deixar de olhar para nós mesmos, e ficamos idealizando a figura do mestre que percorreu e ainda percorre *seu próprio* caminho.

Em outro trecho, Lúcia discorre acerca do processo de defesas egoicas diante de tais experiências inusitadas, gerando o que denomina “gurutização”. Contempla também o lugar que ocupa no centro budista no qual é uma das instrutoras de budismo: está na posição pouco confortável de “colocar seu treinamento à prova”, sendo também ela depositária de projeções por parte dos iniciantes na prática, os quais se deslumbram diante do universo de sabedoria que Lúcia, de algum modo, porta e transmite. A “condução de sabedoria” que a atravessa, “como um circuito elétrico” não é sua, não é pessoal. Trata-se de um fluxo de sabedoria que

ela escolheu “carregar nas mãos”, o qual, por sua vez, foi ativado por seu compromisso com o mestre, com a prática e, acima de tudo, consigo mesma. Vejamos.

Mas o que acaba acontecendo, pelo menos do ponto de vista do nosso mestre? Você fica encantada, em êxtase! Quer dizer, a gente cria uma reação emocional a esse estado de plenitude que você experimenta ao estar em contato com essas pessoas. Porque é realmente muito diferente de estar perto das pessoas comuns, que não carregam essa sabedoria. Então, o que acaba acontecendo é que as pessoas ficam naquele encantamento superficial... O ego vai criando estruturas de como preservar, de como agarrar aquela experiência e não deixá-la fugir. E, de verdade, você está criando um campo ilusório onde você vai fatalmente criar a um novo conjunto de sofrimento. E o *Rinpoche*, na verdade, foi se afastando disso porque ele não queria que seus alunos criassem esse tipo de estrutura, mas que ao contrário, que a gente pudesse voltar para dentro para distinguir que estruturas de mente criam abertura e expansividade e que estruturas de mente criam sofrimento e depressão ou dificuldades. Então a ideia dele era que a gente fizesse o trabalho de observar como é que isso é criado. Porque isso é gerado pela mente. Então o que ele fez? Entrou em retiro porque ficava muito chateado com essa “gurutização”. E treinou seus alunos mais antigos para serem os instrutores. Então nós: eu e outros instrutores hoje somos esses alunos que ficaram nessa posição desconfortável de pôr o nosso treinamento à mostra. Porque, de verdade, a gente sentada ali na frente, dando as aulas ou dando os cursos, é o nosso treinamento. Então, ali, nós não somos *gurus*, nós não somos mestres, nós somos praticantes. E o que nós praticamos? Nós praticamos desenvolver esse conhecimento da mente. Então nós somos treinados a desenvolver, a progredir nesse conhecimento. Então é cheio de dificuldades, cheio de questionamentos. O que você fala lá, você fala uma coisa linda que não é nem sua; você está repetindo, você está conduzindo essa sabedoria como um circuito elétrico. Mas aí o aluno fala: “Ah, como você é maravilhosa!” Quer dizer, tem um lado maravilhoso que é quem participa desse fluxo de sabedoria, de fato está carregando uma coisa muito maravilhosa na mão. Mas isso não é uma coisa pessoal, não é uma coisa da Lúcia, que sem a Lúcia essa transmissão não aconteceria. Ela vai acontecer de outras maneiras e com quem decidir carregar isso nas mãos... Então, de fato, o trabalho do *Rinpoche* começou a ir numa contra-corrente dessa “gurutização” toda cheia de dependência. É como se eu pudesse imaginá-lo dizendo: “Você está do meu lado se isso faz sentido para você, e se você quer trabalhar para que isso continue existindo aqui no ocidente, porque senão isso desaparece.” Ninguém sabe o que vai acontecer, como é que o budismo vai se propagar no ocidente. Nós temos outras tradições, completamente diferentes das abordagens filosóficas deles. E a minha profunda admiração pelo *Rinpoche* é que ele entende como a nossa mente funciona. Ele entende de onde a gente vem, quais são as nossas premissas filosóficas, como é que a cabeça da gente está orientada. Então ele apresenta isso e aí você reconhece: “Sim, é verdade! É assim que essas minhas estruturas são estabelecidas. É a partir desses conceitos, a partir desses paradigmas.” E aí ele começa a questionar isso, a indagar isso. Mas você sabe de onde você está partindo. Não é uma coisa que te deixa sem chão. Não é a falsa ilusão que a “gurutização” promove, é uma experiência autêntica. É uma coisa que permite o seu autoconhecimento, permite a sua indagação, ou seja, você sabe com o quê você está trabalhando. E a forma concreta dele trabalhar é te envolver num projeto onde você coloca a sua energia. Então a transformação acontece junto com você *fazer* alguma coisa. Então, todo o trabalho com o *Rinpoche* requer a prática, o estudo e o engajamento num projeto. Porque o projeto é o campo de relação, é o campo de exercício. (LÚCIA, pp. 429-431).

Lúcia discorre criticamente acerca do processo de “gurutização”. Este acontece quando “o ego vai criando estruturas de como preservar, de como agarrar” a experiência de “êxtase e

expansividade” propiciada pelo contato com o mestre. O mestre de Lúcia caminha na “contra-corrente dessa gurutização toda cheia de dependência”: busca fomentar o processo de construção de autonomia dos praticantes, propiciando o trabalho crítico da autoinvestigação e da investigação das premissas filosóficas do budismo. O *Rinpoche* – como Lúcia carinhosamente o designa – “entrou em retiro porque ficava muito chateado com essa gurutização.” Ele afastou-se permanentemente do convívio social imediato “porque não queria que seus alunos criassem esse tipo de estrutura, mas que ao contrário”, pudessem “voltar para dentro para distinguir que estruturas de mente criam abertura e expansividade e que estruturas de mente criam sofrimento e depressão ou dificuldades.” A possibilidade introspectiva, proporcionada pela autoanálise, pela análise das estruturas da mente – ou, em linguagem psicológica, estruturas do ego, – requer justamente a possibilidade de um ego estruturado que dê conta de sustentar a empreitada do confronto com suas bases, pois há que se saber “de onde se está partindo”. Somado a isso, é dado ao praticante tempo para estar consigo mesmo nas tarefas e nos projetos dos quais participa; nesses momentos, pode investigar quais mecanismos da mente que criam liberdade e expansividade e quais criam dependência. Não é oferecida ao praticante, por outro lado, a possibilidade de criar uma relação de dependência com a figura do mestre, na qual, ao invés de se autoinvestigar, tenderá a fazer projeções maciças em sua figura.

Lúcia nutre profunda admiração por seu mestre pelo fato de ele ser capaz de compreender as premissas filosóficas da tradição judaico-cristã, que orientam, de modo geral, a mentalidade ocidental¹⁴⁴. Ele questiona e indaga seus discípulos a partir dos paradigmas que fundam seu modo de pensar, sem impor suas próprias premissas, convidando-os a analisarem se aquilo que o budismo propõe “faz sentido” para eles. Essa liberdade fundada no compromisso ético com o outro não deixa o praticante “sem chão”: “Não é a falsa ilusão que a “gurutização” promove, é uma experiência autêntica. É uma coisa que permite o seu autoconhecimento, permite a sua indagação, ou seja, você sabe com o quê você está trabalhando.” Inspirado pelo percurso do mestre, o praticante caminha com seus próprios pés, em um chão que talvez, em algum momento, deixe de ser necessário, mas é o apoio para o início do processo do processo de desvelamento de seu espaço interno e ilimitado, no tempo e no ritmo que lhe são peculiares. Se fica paralisado no processo de “gurutização”, o processo fica estagnado e a “falsa devoção” toma o lugar de um percurso que não pôde ser não trilhado. É quase como se a projeção das qualidades sagradas no mestre e a idealização de sua figura

¹⁴⁴ A noção de Deus presente na tradição judaico-cristã, por exemplo, é uma das premissas filosóficas que o budismo refuta. Para o budismo, não há tal entidade que exista independente e inerentemente.

eximissem o devoto de olhar para si mesmo, de trabalhar sobre si mesmo. Interessante o modo como *Rinpoche* estimula o aprendizado de seus discípulos: envolve-os em algum projeto. Esse “fazer alguma coisa” é o segredo alquímico da transformação. A relação concreta com pessoas e atividades, em um ambiente propício ao desenvolvimento, de algum modo, previne o praticante contra as elucubrações e as idealizações próprias de quem não se enfrenta, pois é nas relações com os outros que também percebemos a nossa sombra, e também nossa luz.

O mestre de Lúcia busca evitar que seus discípulos venham a criar um “campo ilusório” onde tenderão a “fatalmente criar um novo conjunto de sofrimento”. A “reação emocional” que quer “agarrar a experiência”, ao invés de compreendê-la em profundidade é um mecanismo de defesa do ego é muito comum no indivíduo com pouca familiaridade com as experiências de *Self*, e o abuso de poder acaba por se dar quando o “mestre”, por algum motivo, busca tirar algum tipo de vantagem pessoal das projeções feitas pelos discípulos iniciantes. Se a confissão budista inclui o processo de “devoção ao guru” em suas premissas, penso que isso deva se dar, não em função da manutenção do poder dos *lamas*, mas como um recurso a serviço do processo de individuação do praticante. Se o próprio mestre acreditar que é um Buda, ou seja, completamente iluminado, sem sombras – como é o caso de alguns mestres que assim o fizeram, de maneira inconsciente ou deliberada – não apenas o processo de individuação do próprio mestre fica estagnado, como também o processo do praticante que o segue ao invés de seguir a si mesmo.

Lúcia continua a discorrer acerca da postura do mestre e de seu relacionamento com ele. Por fim, comenta acerca do futuro do budismo. Vejamos.

Eu estive com ele poucas vezes e tive a sorte de traduzi-lo diretamente, porque, como eu faço tradução simultânea também, eu tive a sorte de estar do lado dele, podendo traduzi-lo para um público maior. Então acho que esse também foi um privilégio. Mas algumas vezes a gente vai lá e a gente não o vê. Às vezes ele não aparece fisicamente, mas ele manda cartas, ele manda mensagens para o grupo, ele manda instruções para nós aqui, de como é que a gente tem que conduzir isso assim ou assado, a gente tem relatórios constantes, mensais. Então com isso a gente vai trabalhando o nosso nível de entendimento, muito concretamente nas nossas ações... Então, de que forma você cria estruturas externas para que isso se manifeste e não que você chegue lá e veja a Lúcia com a sua chatice, mas que você veja *além* da Lúcia... Ou veja a personalidade do diretor, o que em geral é muito o que acaba acontecendo. Você vai nos lugares e você vai se deparando com as dificuldades dos diretores, dos coordenadores... Quer dizer, a gente vai se relacionando com os egos e não com a sabedoria que está disponível ali, naquela reunião de pessoas. Então, isso para nós é assim, é um trabalho sempre constante, é onde a gente está. E a forma de ele trabalhar está muito atrelada ao trabalho mesmo. Então, para você trabalhar com ele, com essa comunidade, é importante você estar ligada a algum projeto. Você não precisa ser a coordenadora do projeto, mas você participa do projeto. Eu posso ter participações diferentes em outras áreas e enquanto isso eu estou desenvolvendo os

meus interesses, aquilo que me chama, aquilo que me anima. Então, o *Rinpoche* hoje, ele se relaciona pessoalmente e diariamente com um grupo pequeno de alunos, com o pessoal que mora em sua comunidade. Ele tem muito essa preocupação de criar raízes, seja preservando ou escrevendo livros, que ele escreve maravilhosamente... Enfim, toda a atividade dos projetos é criada para sustentar a tradição, a preservação da cultura. Como ensinamento, é tornar isso acessível para as pessoas, fazer as pessoas pensarem... Mas ele não gosta muito daquela coisa: *guru*, devocional *fake*, sabe? Um devocional falso que você nem assentou ainda dentro de você o significado real diante daquilo que você realmente admira e você pode dizer: “Sim, eu me prostro diante disso.” Como uma coisa genuína... E é muito importante esse genuíno se o budismo quiser criar raízes no ocidente. Porque nós somos muito volúveis... Aliás, é a mente humana! Você se interessa por uma coisa agora, depois você se interessa por outra e depois você se interessa por outra, e assim vai. É difícil você criar raízes... Tradição de raízes, de raiz de conhecimento. Ou seja, a gente tem que redescobrir as formas de sustentar a tradição. Então o *Rinpoche* é um mestre bem tradicional. Por exemplo, em seu monastério não tem ninguém iniciado, não tem ninguém monge, embora as pessoas vivam uma vida monástica, com regras, mas ninguém é iniciado. Todos são ocidentais comuns, ninguém veste roupas de monge, ninguém raspa a cabeça, não. Então, você olha e é um bando de ocidentais trabalhando ao lado de um professor tibetano... Mas ele tem, como esses grandes mestres, uma capacidade de realização. Porque não basta só sabedoria, você tem que ter a capacidade de comunicação e de realização. Ou seja, de efetivação dessa sabedoria no tempo e no espaço. Então eles reúnem essas três qualidades e isso é extraordinário! Porque na vida da gente, a gente tem vários exemplos de pessoas extraordinárias assim, mas é raro uma pessoa que reúna essas três qualidades... Às vezes você vê grandes sábios, mas a vida pessoal deles é uma confusão. Eles não sabem muito implementar o dia a dia, é uma tragédia. Não consegue pagar a conta de luz... Em geral a gente vê essa dissociação. Mas *esses* grandes mestres, eles têm essas três qualidades reunidas. Então a força que você experimenta, que emana deles é como um dínamo, não sei te explicar, um constante dínamo, é muito interessante. Eu tenho um profundo respeito por ele... Eu diria uma dedicação mesmo. Ele me conhece, ele sabe quem eu sou, ele sabe que eu faço as traduções. Mas tem gente lá que trabalha há quinze ou vinte anos na comunidade que nunca o viu, que nunca sentou perto dele, ou lhe dirigiu a palavra, ou ouviu-o falando para um grupo de alunos... Nunca lhe dirigiu uma palavra como a gente está falando aqui. Mas essas pessoas são absolutamente dedicadas. E aí você se pergunta: “Mas, meu Deus, o que essas pessoas estão recebendo? Qual é a fonte de nutrição?” E aí você vê que essa fonte de nutrição transcende o ego, transcende o contato pessoal. Ela vem como uma informação nutriente e protetora, e que as pessoas se sentem enriquecidas. Então é muito interessante a dinâmica de convívio, de contato com essa experiência.

Eu fico também interessada na mente do leitor, na minha mesmo, quando eu estou lendo. Que entendimento eu estou tendo? Tem um livro do *Rinpoche* que é uma maravilha! Lá pelas tantas num capítulo o *Rinpoche* diz assim: “Você deve estar pensando assim, assim e assim.” Ele capta exatamente o que o leitor vai estar pensando a partir daquelas premissas, da organização habitual dos nossos conceitos, da nossa forma ocidental de pensar, e ele escreve isso no livro! Então não é extraordinário?! Porque você diz assim: “Como assim?!” Parece que ele está ali falando com você. Então eles têm essa sabedoria, é uma coisa impressionante! Você senta num grupo – ele recebe sempre um grupo grande de pessoas, às vezes individualmente, mas em geral quando a gente vai nesses eventos é um grupo – e às vezes você tem uma pergunta: “Se tiver a oportunidade de fazer perguntas, eu vou fazer a pergunta!” Mas ainda não encontrou o momento correto de fazer a pergunta; tem todas essas *personas*: adequações de como faz, de como se dirige a ele e tal. Lá pelas tantas ele formula ou responde a sua pergunta, é uma coisa tão interessante! Eu acho que eles entram em uma interação com as mentes das pessoas e, de repente, ele mesmo faz a pergunta. E aí ele começa a responder. Você começa a sentir que tudo o que passou pela sua cabeça está sendo respondido ou está sendo falado. E você diz: “Mas como é que ele partiu desse tema aqui para aquele tema ali?” É muito interessante! A maioria das pessoas sai de uma reunião dessas se sentindo atendidas pessoalmente. E ele fez uma apresentação coletiva. É maravilhoso, tem um nível

intuitivo de comunicação que a gente não capta, é uma coisa que te inspira um profundo respeito... A gente diz: “Puxa, eu quero conhecer como é que isso é possível! São milhares de anos de treinamento.” Mas escuta: são qualidades humanas, entendeu?! É o mesmo cérebro! Não é?! É o mesmo cérebro, são os mesmos sentidos humanos. É o mesmo corpo e não tem nada de diferente. Mas, talvez tenha um treinamento que é o que o Buda diz: “Sim, tem um caminho. Você quer conhecer? Mas não faça esse caminho porque *eu disse* para você fazer! Faça esse caminho porque ele faz sentido para você.” A gente ainda está nesse ponto de começar a interagir com essa mensagem e ver o que ela significa para nós. Porque se ela não significar nada, ela não vai ficar. Vai ser uma onda – como as várias outras ondas de outras tradições que vieram, como o *New Age*, como todo esse movimento que vai passar. E vai passar porque, por natureza, a natureza da experiência é essa: ela é impermanente, ela vai passar. Se você olhar, na própria tradição budista teve muitos momentos de prosperidade e depois momentos de interrupção onde esses ensinamentos eram praticados por dois ou três monges, numa caverninha escondida contra perseguições religiosas. Então, essa é a natureza da experiência: de ser impermanente, de ser móvel. Então as estruturas não são perenes, nenhum dos mestres vai viver para sempre. Ou seja, está bem dentro de um nível de uma realização humana, com as questões humanas mesmo, transitórias, cheias de sofrimentos, cheias de enganos, mas que trazem junto toda essa corrente de sabedoria que a gente *também* é! Então, sei lá, para mim é uma coisa que me inspira muito... Inspira muito poder tocar os pezinhos... Que seja pôr os pezinhos nessa água cristalina e fresca de um entendimento maior que apazigua o sofrimento da gente... (LÚCIA, pp. 431-434).

Rinpoche mantém-se distanciado dos alunos que orienta. Lúcia, às vezes, viaja para o monastério do mestre e não chega a vê-lo: ele não aparece fisicamente; expressa porém, sua presença através de cartas e orientações, e também das cobranças de relatórios periódicos acerca do trabalho realizado pelos discípulos. Ainda assim, Lúcia sente-se “nutrida”, já que a “fonte de nutrição transcende o ego”, “transcende o contato pessoal”. Lúcia refere-se a um relacionamento que, ao mesmo tempo em que prescinde de um contato pessoal, permite-lhe um contato mais detido consigo mesma, tanto nos aspectos pessoais quanto transcendentais de sua personalidade: o relacionamento com o *Self* é nutrido e cultivado por meio do relacionamento, muitas vezes, impessoal, com o mestre.

A preocupação do mestre de Lúcia parece se deter na criação de raízes, tanto no que diz respeito à manutenção da tradição dos textos escritos, quanto no que tange ao despertar dos discípulos para a sua própria maestria; esses dois aspectos parecem ser indissociados na proposta do mestre. Vejamos cada aspecto separadamente. “*Rinpoche* escreve maravilhosamente”, e os textos que escreve, segundo a fala de Lúcia, articulam-se a sua preocupação com a tradição. Depreendo desse enunciado que, de algum modo, Lúcia concebe o mestre como um representante vivo da tradição, o que vai de encontro aos postulados do budismo tibetano. Nesse sentido, ao escrever um livro, para além dos conteúdos propriamente ditos, há uma espécie de transmissão de experiência, uma inspiração que permite a apreensão dos conteúdos em um nível mais profundo do que o intelectual. Uma outra questão articulada aos livros refere-se à preservação dos livros que foram mantidos nos monastérios tibetanos por

centenas de anos, muitos dos quais se perderam após a ocupação chinesa; o mestre também se preocupa em preservar esses livros. Quanto ao enraizamento dos discípulos, a preocupação do mestre parece repouso no despertar dos mesmos para sua própria realidade interna, para as vivências do *Self* mediadas por em ego a um só tempo forte e permeável. O envolvimento em projetos parece ser também uma maneira de permitir o aprendizado enraizado: a pessoa vai desenvolvendo *seus interesses*, o que *chama sua atenção*, o que *a anima*; o trabalho desenvolve-se contemplando as características pessoais de quem se engaja nele. Além disso, no trabalho é preciso articular o que está além das “chatices” e idiosincrasias de cada pessoa com aquilo que cada um pode ser na convivência concreta com o outro e com o próprio trabalho a ser realizado. Nesse processo, pode haver o despertar do que o budismo denomina “guru interno e secreto”.

No budismo, há a prática de prostrações a Buda: o praticante, com as mãos em prece, encosta a cabeça no chão e se levanta novamente com as mãos em prece. É comum, na tradição budista, o discípulo fazer esse gesto de prostração diante do mestre, por compreendê-lo como um representante de Buda – conforme discutimos, há quem faça uma interpretação literal de que o mestre *é* Buda. Ao se prostrar diante do mestre, o praticante reverencia aquele que, de algum modo, aponta um caminho a ser trilhado pelo discípulo; reverencia também as qualidades internas latentes em sua personalidade e ativadas pelo relacionamento com o mestre. O que Lúcia refere como *devocional fake* é uma devoção falsa na qual o significado real daquilo a que a pessoa se prostra ainda não assentou, ou seja, é vazio de uma experiência interna genuína, é vazio de uma objetividade advinda do contato com o *Self*. Esse “*devocional fake*” fica preso às projeções, a um deslumbramento superficial cujas raízes são fracas ou inexistentes.

Não é à toa que as pessoas ficam encantadas diante de alguns mestres budistas tibetanos. Eles, como o mestre de Lúcia, reúnem “as três qualidades” que denotam um avanço no processo de individuação: sabedoria, capacidade de comunicação e de realização. Cita que há pessoas sábias que não conseguem pagar a conta de luz, não conseguem lidar com o registro concreto da existência. A “efetivação da sabedoria no tempo e no espaço” é uma qualidade reservada àqueles que desenvolveram a maestria na arte de viver: lidam com o registro efêmero, impermanente e limitado do cotidiano sem jamais abandonar a fonte nutriz do *Self*. Além disso, ocupam-se do cansativo trabalho de comunicar o que sabem, mesmo sendo o registro verbal insuficiente para expressar sua experiência. Segundo Lúcia, quando essas qualidades se reúnem em um ser humano, a “força que emana deles é como um

dinamo”, posto que são capazes de lidar com maestria com as dimensões relativa e absoluta¹⁴⁵ da realidade. Dessa observação, podemos compreender um pouco mais por que os mestres são alvos de tantas projeções.

Por fim, destaco para comentar, da rica entrevista de Lúcia ancorada no registro experiencial, a questão da tradição budista: como será a sobrevivência do budismo tibetano fora de seu contexto originário que preservou o maior acervo de literatura budista em língua tibetana? Irá ficar ou “vai passar como uma onda”? Como diz Lúcia, “A gente ainda está nesse ponto de começar a interagir com essa mensagem e ver o que ela significa para nós. Porque se ela não significar nada, ela não vai ficar.” Penso que o “significado” dessa mensagem budista permanecerá se for, para nós no ocidente, um caminho de despertar das mesmas potencialidades que testemunhamos serem corporificadas em alguns mestres. As práticas, os rituais, as roupas, todo o resto é secundário a um processo de transformação alquímica da personalidade.

O contexto pós-diáspora lançou desafios inéditos aos praticantes e mestres oriundos da tradição budista tibetana. Nesse novo contexto, a vida monástica deixou de ser o regulador da vida dos praticantes e de seus mestres, e pode ter havido importantes dificuldades de adaptação à nova realidade. Além disso, alguns mestres e praticantes sofreram torturas pelo regime chinês. Será que o processo desumano e traumático da tortura foi suficientemente elaborado e, de alguma forma, integrado ao processo de individuação? É possível manter uma mente aberta à percepção da vacuidade e à experiência de compaixão em casos extremos como a tortura? Contaram-me certa vez a história de um monge tibetano que reconhece como o momento mais infeliz de sua vida aquele em que quase perdeu o sentimento de compaixão por seu algoz e torturador...

“*Rinpoche* é um mestre tradicional”. Interessante o modo como Lúcia define tradição: esta não se refere à manutenção dos dogmas à revelia da experiência, mas sim à transmissão da própria experiência. Lúcia discorre acerca da continuidade ou interrupção da propagação dos ensinamentos budistas no ocidente. Não parece desejar que o budismo se difunda independentemente do tempo e do espaço, como uma verdade atemporal, eterna e descontextualizada, tampouco parece defender que a forma tradicional, tal como fora desenvolvida no Tibete, possa ser eficaz, se meramente imitada em outro contexto. Lúcia associa o tradicionalismo de seu mestre a sua capacidade de adaptação à realidade ocidental. “(...) Por exemplo, em seu monastério não tem ninguém iniciado, não tem ninguém monge,

¹⁴⁵ A realidade absoluta, no budismo, refere-se à experiência de vacuidade.

embora as pessoas vivam uma vida monástica, com regras, mas ninguém é iniciado”. Vestir roupa de monge não implica uma vida monástica, mas uma vida de monge independentemente da roupa sugere uma experiência mais profunda do que a mera formalidade; implica uma escolha. Lúcia, preocupada com a manutenção da tradição budista, observa, apoiada nos ensinamentos de seu mestre, que não adianta transpor o modelo tibetano para o ocidente “de fora para dentro” através da imitação: ocidentais vestidos de monge, com cabeça raspada, tomando votos monásticos, imitando os maneirismos próprios da cultura tibetana... A questão das raízes articula-se a um processo mais profundo, um processo que realmente permita que uma tradição adapte-se à mudança dos tempos e resista à superficialidade inerente a uma cultura de massas e de consumo. O budismo sobreviverá ao modismo, mantendo intactas suas raízes, se seus princípios fundamentais “fizerem sentido”; caso contrário, será mais uma “onda”. Podemos dizer também que a preservação da tradição budista – e, nesse ponto, o adjetivo “tibetana” não se faz necessário – refere-se a um processo interno, articulado ao método meditativo de investigação da mente e à transmissão desses princípios, não apenas através dos livros – como também o faz o mestre de Lúcia – mas principalmente através daqueles que venham a decidir “desenvolver esse conhecimento da mente” e “carregar isso nas mãos”. A transmissão dos ensinamentos budistas irá se propagar por quem “participar desse fluxo de sabedoria” Não é a “Lúcia, com sua chatice” humana, ou mesmo a figura pessoal do mestre que irá propiciar a manutenção da tradição budista, mas a possibilidade de comprovação experiencial da eficácia das “ferramentas” que o budismo oferece, de tal modo a permitir um contato mais profundo do praticante consigo mesmo a torná-lo “mais presente”, “mais aberto ao outro”, mais generoso, altruísta e sábio – a “sabedoria de quem a gente realmente é”, e que “transcende o ego.” A tradição a que Lúcia se refere é esta: a manutenção das raízes do budismo sendo transmitidas prioritariamente por aqueles que as portam em si mesmos – tendo-as recebido daqueles que chegaram primeiro: os mestres e antecessores, e tendo-as treinado e experimentado em si mesmos – e decidiram “carregar uma coisa muito maravilhosa na mão.” Lúcia, no entanto, comenta acerca da possibilidade de o budismo desaparecer no ocidente sem alarmismo, compreendendo a natureza transitória e efêmera da realidade fenomênica. Além disso, a própria história alterna ciclos de ascensão e declínio dos impérios e culturas, e o budismo não é imune às transformações inerentes ao processo histórico: “na própria tradição budista teve muitos momentos de prosperidade e depois momentos de interrupção onde esses ensinamentos eram

praticados por dois ou três monges, numa caverninha escondida contra perseguições religiosas¹⁴⁶.” O budismo, enquanto religião institucionalizada, pode não sobreviver às mudanças dos tempos; os ensinamentos largamente disseminados de sua tradição acerca da impermanência e da vacuidade, porém, têm sido objeto de investigação de muitos que, como Lúcia, encontram na possibilidade de transformação oferecida pelo budismo, uma maneira de também ser portadora de sua tradição; de algum modo, Lúcia corporifica uma possibilidade de adaptação do budismo à realidade ocidental, pois, se há um aspecto a ser preservado do budismo, esse articula-se à possibilidade de desenvolvimentos das potencialidades humanas, as quais, embora sejam inatas, manifestam-se distintamente em cada realidade cultural.

¹⁴⁶ O budismo surgiu na Índia em 2500 a. C, tendo migrado para diferentes países da Ásia e desaparecido na Índia. Chegou ao Tibete no século VIII, viveu um momento de apogeu, desapareceu no Tibete e ressurgiu novamente no século XIV, com *Lama Tsong Khapa* (Ver NINA, 2006).

3 – Lama N.

A devoção ao guru como um caminho de volta ao Self

Lama N. é uma pessoa vibrante, transmitindo-nos uma alegria e uma jovialidade próprias daqueles que, de algum modo, nutrem-se do arquétipo do *Puer Aeternus*, o deus-criança da antiguidade, identificado posteriormente a Eros e Dionísio (Ver VON-FRANZ, 1992). Trata-se do deus da juventude eterna que, nos mistérios eleusianos, veio ao mundo para ser o redentor, sendo o deus da vida, da morte e da ressurreição. Von-Franz (1992) faz uma leitura clínica do mito do *puer*, associando-o a uma ativação descomunal do complexo materno em homens. A autora afirma que o homem que se identifica com o arquétipo do *puer* fica preso à fase da adolescência, tendo muita dificuldade com os desafios do processo de amadurecimento. O processo de idealização de uma companheira ou de um caminho espiritual, muitas vezes, impede o tipo *puer* de experienciar a “prova de realidade”, e a busca torna-se infundável. Segundo Von-Franz, o complexo de “Don Juan” encaixa-se nesse perfil, já que a imagem da mãe – a mulher perfeita e sem defeitos – da qual não se separou, impele-o a buscar em todas as mulheres o ideal de perfeição. A dificuldade com a adaptação ao mundo real e, portanto, marcado por limites, torna-se visível em relação às questões de trabalho e relacionamento. A identificação de *Lama N.* com esse arquétipo é evidenciada por sua biografia, mas uma análise clínica fugiria ao nosso escopo. O *lama* deixa-nos entrever a influência e a superação dos aspectos sombrios desse arquétipo da eterna juventude, o qual, de alguma forma, parece continuar atuante em sua psique, posto que a fidelidade a si mesmo, a despeito das demandas sociais parece ser um valor cultivado pelo *lama*. Além disso, sua narrativa biográfica é viva e extremamente jovial. Preece (2006), que é praticante budista e psicólogo junguiano, comenta acerca das armadilhas que o homem preso ao arquétipo do *puer* cria para si na busca da espiritualidade, descrevendo seu próprio processo de conscientização e superação. O autor realça a legitimidade da busca, – para além de um mero sintoma de má adaptação ao mundo real – que pode estar articulada a uma aspiração genuína da alma. As experiências de *Lama N.* parecem corroborar as hipóteses de Preece.

A excessiva leveza do *lama*, principalmente no período de sua juventude, deixou-me atônita durante a análise de sua entrevista, tamanha a riqueza de detalhes e a intensidade dos acontecimentos vividos, por vezes, em altíssima velocidade. Precisei respirar, organizar as ideias, redobrar a atenção para não distorcer ou tentar “reduzir” a entrevista do *lama* por meio de interpretações clínicas ou generalizantes.

Em linhas gerais, *Lama N.* jamais conseguiu aderir ao sistema capitalista por tempo suficiente, de tal maneira a ser capaz de acumular bens ou capitais; esse nunca foi seu foco, embora tenha ganhado bastante dinheiro em algumas empreitadas sacrificadas em prol da espiritualidade. Vive hoje como *lama*, inserido em um sistema social que, de algum modo, legitima seu modo de ser, sem que ele precise “trabalhar” – integrar o sistema capitalista vendendo sua força de trabalho. Encontra-se em contínua atividade, trabalhando em prol daquilo em que acredita: o *dharma*. *Puer* é vivo e tem voz em sua psique, e parece, de algum modo, integrar sua personalidade de maneira profunda. Sua entrevista deixa-nos entrever um processo no qual, ao longo de seu percurso, foi dialogando com o polo oposto de *puer*, *senex*, sem, no entanto, deixar-se cristalizar pelo aspecto conservador e repressor desse arquétipo da maturidade. Não é à toa, como veremos, que herdou de seu mestre a incumbência de transmitir o *dharma* às crianças, posto que seu espírito jovial é capaz de lhes ensinar, de maneira lúdica, verdades profundas aprendidas ao longo do caminho espiritual. Seu processo de amadurecimento é bastante peculiar, por não seguir o curso convencional daqueles que participam de nosso momento histórico; é, todavia, um processo concreto no qual podemos observar um ancoramento no mundo cada vez mais compromissado com ações efetivas de benefício aos outros. Vamos a sua biografia.

Lama N. nasceu no centro-oeste dos Estados Unidos, em Denver, Colorado. Conta que veio de uma família “normal”, constituída por um pai, uma mãe e três irmãos, além dele. Era um menino introvertido e quieto, com poucos amigos, sem se associar ao “grupo”, como às vezes acontece na fase da adolescência, na qual, muitas vezes, uma identidade que busca se discriminar das figuras parentais forma-se na experiência grupal. Em seguida, em sua fala, conta que seu pai era defensor público, e um homem “interessante, porque ele não gostava muito de seu trabalho, tendo tentado muitas ocupações diferentes que não funcionaram.” Quando *Lama N.* tinha por volta de catorze anos, seus pais se separaram. Então sua mãe “tomou conta da família.” Conforme afirma, a separação de seus pais foi o primeiro grande marco em sua biografia, quando se viu apartado da figura paterna, que, de alguma forma, fracassou no papel de provedor da família, após investir no “sonho americano”, e provavelmente, não no seu. Vejamos.

Meu pai era advogado... Mas um tipo muito interessante de homem porque ele, na verdade, ele não gostava muito do seu trabalho. Então ele tentava vários outros tipos de ocupações que não funcionavam... Por fim, mais adiante na minha vida, quando eu tinha cerca de quatorze anos, eu acho, nossos pais se divorciaram. Minha mãe cuidou da família... As finanças da nossa família simplesmente desmoronaram.

Estávamos indo muito bem. Mudamos para uma casa nova no subúrbio, perto de Denver: casa nova, linda e estávamos vivendo o sonho suburbano, mas... Como que meu pai pegou muito dinheiro emprestado, ele criou uma dívida financeira, até que não dava mais pra sustentar o nosso estilo de vida... Por esse motivo, nós realmente tivemos que depender de minha mãe. Era como se ela fosse a heroína da família... E era nela em que todos nós encontrávamos nossa estabilidade. Ela está viva até hoje, tem noventa e dois anos de idade. Ela é parcialmente cega, mas mora sozinha em sua própria casa e é completamente independente. E ainda possui todas as faculdades mentais. E ainda é relativamente saudável... Assim, ela sempre é nossa rocha de estabilidade... (*LAMA N.*, p. 436)¹⁴⁷

Nos Estados Unidos, morar nos “subúrbios” articula-se ao sonho americano constituído pelos ideais de conforto e bem-estar, tendo sido essa sociedade a primeira a elevar o consumismo ao estatuto de divindade. Considerando que *Lama N.* é da geração “*baby boom*”, – a explosão de nascimentos que se deu ao redor do mundo, especialmente nos Estados Unidos, logo após a Segunda Guerra Mundial – a sociedade de consumo, então nascente, deslumbrava os cidadãos com a promessa de emancipação do trabalho manual e todos passaram a desejar adquirir os recém-lançados eletrodomésticos e a parafernália eletrônica, começando pelos aparelhos de televisão, que prometiam revolucionar um mundo ainda bastante abalado pela guerra... O pai de *Lama N.* tentou, de alguma forma, compactuar dessa estrutura que parecia convidar os otimistas a reconstruir um mundo em ruínas, integrando a grande massa de consumidores cada vez mais alienados da capacidade crítica, ou, em linguagem psicológica, cada vez mais polarizados na possibilidade extrovertida, abrindo mão da possibilidade introvertida e reflexiva. O pai do *lama* “ergueu uma dívida financeira” para realizar o “sonho suburbano” de morar em uma mansão em uma região afastada dos centros urbanos; talvez esperasse, nessa tentativa, que sua angústia pudesse ser aplacada; não foi o que se deu, entretanto. Parecia haver uma dificuldade de adaptação ao mundo tal como este estava constituído: seu pai era um advogado que “não gostava da profissão e os diferentes tipos de ocupação que tentava não funcionavam”. Quando *Lama N.* tinha catorze anos, seus pais se separaram e então sua mãe passou a protagonizar o papel de provedora da família, além de ser também “a rocha de estabilidade”, com quem os filhos poderiam contar e na qual

¹⁴⁷ My father was an attorney... But a kind of a very interesting man because he didn't really like his job very much. And so he tried many different kinds of other occupations that didn't work... Eventually, at a later point in my life, by the time I was about fourteen or so, I guess, our parents got divorced. My mom took care of the family... Our family finance just collapsed. We were doing very well. We moved to a new suburban home, outside of Denver: beautiful new home and we were living the suburban dream, but... Since my father borrowed a lot of money, he built up a financial debt, until finally it wouldn't support our lifestyle anymore... Because of this, we really had to rely on my mom. She was like the hero in the family... And she was the one that all of us found our stability in. She is still alive until this day, she is ninety-two years old. She is partially blind, but she lives by herself in her own home and is completely independent. And still has all her faculties. And is still relatively healthy... So she was always our rock of stability... (*LAMA N.*, p. 436).

“poderiam encontrar sua própria estabilidade”. Tornou-se, desse modo, “a heroína da família.” Nessa conjuntura, a dificuldade de adaptação do pai de *Lama N.* possivelmente ficou evidente, considerando a polarização que se deu com a separação do casal – afinal, sua ex-mulher encarnou o papel de heroína – Não é difícil imaginar seu pai sentindo-se um *loser*¹⁴⁸, em uma sociedade que separa, desde a infância, os bem-sucedidos dos fracassados. Então, desapareceu por vinte anos, sete anos após ter se separado da mulher que, sendo uma heroína, teria o poder de criar os filhos sozinha... *Lama N.* tinha vinte e um anos de idade. Naquele momento, estava entrando na faculdade de engenharia, lidando possivelmente com as ambivalências inerentes ao processo de escolha e ingresso em uma profissão, e a possibilidade ainda nebulosa de “ser alguém na vida”.

Quando eu era jovem, meu pai desapareceu por cerca de vinte anos, desde que eu tinha vinte e um, mais ou menos, até os meus quarenta e dois anos ou algo assim. Ele desapareceu completamente... Então, por muito tempo, eu não tinha ideia de onde ele estava. Assim, um processo interessante aconteceu durante esse tempo, porque eu sentia que não precisava realmente continuar com a sua linhagem, ou a sua tradição, ou o seu modelo, seu arquétipo, seja lá do que você queira chamar isso. Eu sentia como se eu tivesse me livrado disso. Então, mais para frente, eu inclusive mudei meu sobrenome. E interessante... Quando meu pai foi descoberto cerca de vinte e um anos depois, ele tinha mudado seu sobrenome!... Além disso, estava vivendo como monge em Los Angeles, num quarto de hotel que cumpria a função de abrigo, onde ele tinha um quarto, só trabalhando durante o dia, vivendo uma vida muito simples... E, durante as noites, escrevendo poesia. Então ele era, no fundo, um poeta de coração, era isso que ele queria fazer. Ele não queria ter uma família, ele não queria ser importunado por responsabilidades e emprego. Ele só queria escrever poesia, então era isso que ele fazia. E talvez nós nunca o tivéssemos encontrado novamente, mas algum tempo depois ele teve um derrame e teve que ir ao hospital. Ele não tinha dinheiro para pagar as despesas médicas. Então ele contatou o governo e eles nos informaram que havia alguém com tal nome que deveria estar legalmente morto. Aquilo realmente nos chocou. E, mais tarde, fomos buscá-lo, e não o teríamos reconhecido se o tivéssemos encontrado na rua, ele tinha envelhecido tanto... Assim, ele foi devolvido para a família. Ele voltou... Toda a família o acolheu de volta, ainda que ele tivesse se alienado. Minha mãe ainda cuidou dele por muitos anos em sua própria casa, mesmo eles sendo divorciados. Eu falei para minha mãe: “Nós precisamos ter compaixão para por ele. Se estivéssemos na mesma posição, íamos querer que cuidassem de nós.” Então tomamos conta dele por muitos anos, e ele faleceu alguns anos atrás... Minha primeira grande separação foi quando meu pai partiu e nos deixou por nossa conta, dependendo de minha mãe, e então, claro, saindo de casa para a faculdade. Eu frequentei a Universidade do Colorado por cinco anos. Estudei engenharia elétrica e consegui um diploma nessa área. Fiquei fora de casa durante esse período... (*LAMA N.* pp. 436, 437)¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Os jovens brasileiros têm se apropriado desse termo, que significa “perdedor”, para apontar aqueles que, de alguma forma, não se enquadram nos padrões pré-estabelecidos de sucesso, beleza, inteligência, dentre outros atributos.

¹⁴⁹ When I was young, my father disappeared for some twenty years, from about the time I was twenty one until I was around forty-two or so. He just completely disappeared... And so, for a long time we had no idea where he was. And so there is an interesting process that happened during that time because I felt that I didn't really need to carry on his lineage, or his tradition, or his pattern, his archetype, whatever you want to call it. I felt like I had been cut free from that. And so, later on I even changed my last name. And interesting... When my father was

Nossa hipótese é que o pai de *Lama N.* precisou abandonar a família talvez por não suportar o peso de ter que sustentar o “sonho americano”, talvez para tentar engendrar uma jornada em busca de si mesmo. A *persona* de provedor, pai de família, esposo, trabalhador, talvez tivesse se tornado pesada demais para um homem cuja alma de poeta não conseguiu suportar tamanha sobrecarga. Precisou romper vínculos, abandonar a antiga identidade e viver como um desconhecido, anônimo, alguém que simplesmente buscou passar pela vida sem peso. Vinte anos após seu desaparecimento, quando era tido como morto, o pai de *Lama N.* retornou à convivência da ex-mulher e dos filhos em função do fato de não ter tido dinheiro para custear as despesas médicas para tratar um derrame. Então procurou o governo que acabou por localizar a família abandonada que o julgava morto. *Lama N.*, então com quarenta e dois anos de idade, ficou chocado. Seu pai não estava morto, mas havia se tornado irreconhecível, tendo envelhecido demais. Se passasse por ele na rua, não saberia que se tratava de seu pai... O pai foi acolhido novamente na família, tendo sido cuidado por sua mãe-heróina, há muito divorciada, até o momento da morte. *Lama N.*, já praticante budista, participou do acolhimento de seu pai, sugerindo “compaixão” na abordagem daquele homem tão fragilizado aos olhos da família, não apenas física mas também psiquicamente: “tinha se alienado de si mesmo”. Com o distanciamento do pai, o *lama*, em sua juventude, “sentiu que não precisava dar continuidade à linhagem paterna, ou à sua tradição, seu padrão, seu arquétipo”. “Sentindo que havia sido libertado disso”, mudou seu sobrenome. Ao reencontrar seu pai, *Lama N.* observou que este também havia mudado seu sobrenome... Interessante a fala do *lama*, ao dizer que sentiu que não precisaria dar continuidade ao “arquétipo” paterno, pois veremos que, mesmo tendo alterado seu sobrenome, o fato de pai e filho terem tido a

discovered some twenty one years later, he had changed his last name!... Also he was living like a monk in Los Angeles, in a hotel-type place where he had a room, just working during the day, living a very simple life... And in the evenings writing poetry. So he was really a poet at heart, that's what he wanted to do. He didn't want to have a family, he didn't want to be bothered by responsibility and job. He just wanted to write poetry, so that's what he did. And we might never have run into him again, except that later on he had a stroke and he had to go to hospital. So he didn't have the money to pay for medical care. So he contacted the government and then they informed us that there was somebody with this name who was supposed to be legally dead. We were really shocked by that. And later, we went to pick him up and we wouldn't have recognized him if we had met him on the street, he'd aged so much... And so he was returned to the family. He came back... The whole family welcomed him back even though he had really alienated himself. Still my mother even took care of him for several years in her own home, even though they were divorced. I told my mom: “We need to have compassion for him. If we were in the same position, we would want to be taken care of.” So we took care of him for many years, and he passed away a few years ago... My first big breakaway was when my father left and we were on our own, relying on my mom, and then, of course, going away to college. I went to the University of Colorado for five years. I studied electrical engineering and I got a degree in electrical engineering. So I was away from home a lot during that period of time... (*LAMA N.* pp. 436, 437).

mesma insatisfação com relação às próprias raízes – a ancestralidade familiar– dá-nos o que pensar. Ambos quiseram, de alguma forma, liberar-se de algum tipo de prisão associada à identidade conhecida, e também transmitida social e hereditariamente. O arquétipo do buscador parece estar ativado no pai e no filho, tendo, talvez, mobilizado o pai do *lama* a romper com toda e qualquer familiaridade, inclusive o nome herdado da família: desse modo, a não ser que quisesse, ou precisasse, não seria achado... *Lama N.* parece ter encontrado possibilidades mais adaptadas para dar um sentido pessoal a uma busca que também o mobilizou continuamente a romper com padrões, quando estes se apresentavam por demais asfixiantes.

Seu pai vivia como monge em um quarto de hotel que cumpria a função de abrigo, o que caracterizava a condição de transeunte, o “estar de passagem”, já que não se estabeleceu uma casa que pudesse chamar de sua. Vivia uma vida muito simples, trabalhando durante o dia e escrevendo poesia à noite. *Lama N.*, de algum modo, parece ter repetido em parte o padrão paterno. Ele também precisou realizar longas viagens em busca de algo intangível, movido apenas por aquilo que identificava como uma insatisfação, um desejo de espiritualidade. Diferentemente do pai consanguíneo, *Lama N.* não rompeu vínculos, embora tenha também seguido um percurso errático no qual a busca por sua própria identidade mobilizou-o a se aventurar por estradas não percorridas, desbravando seu próprio caminho.

Lama N. não conseguia, como seu pai, permanecer nos empregos formais por tempo suficiente, de tal maneira a criar uma estabilidade que resistisse a sua insatisfação. Além disso, separou-se dos filhos pequenos para percorrer os Estados Unidos em busca de uma comunidade ideal na qual pudesse desenvolver potencialidades pessoais e contribuir para a construção de um novo mundo – seu sonho utópico, como diz – com a diferença que nunca perdeu o contato com os filhos, tendo mantido com eles vínculos afetivos importantes. Esses vínculos, de algum modo, contribuíram para as “longas conversas” nas quais, de alguma forma, pai e filhos encontraram a possibilidade de reconciliação, principalmente pelo fato de *Lama N.* ter se ausentado durante a fase de crescimento de seus filhos. Voltemos ao relato da biografia do *lama*, que faz questão de pontuar sua excentricidade, como se, de alguma forma, essas características integrassem sua *persona*.

Eu não era um engenheiro típico. Eu era um engenheiro estranho. Eu preferia, de longe, fazer matérias como redação, inglês, artes liberais, psicologia, física avançada, qualquer coisa que fosse estimulante. E eu descobri que a engenharia era bastante chata. Mas eu estava determinado a passar por aquilo, então eu levei cinco

anos para fazê-lo... O que deveria ter sido um curso de quatro anos. Eu passei um ano a mais fazendo porque havia feito todas essas matérias extras... Minha vida também tem sido interessante devido aos muitos modos com que me aproximei da morte. Eu tive muitas experiências de quase-morte. Eu acho que tive algumas dúzias realmente próximas. (...) Houve muitos incidentes em que, devido à minha própria tolice, ou devido a um forte senso de aventura, ou devido a alguma ocorrência maluca, eu realmente tive que olhar a morte diretamente no rosto. E em cada vez tinha uma sensação de tremendo alívio e de que, seja lá o que fosse que tinha sobrado da minha vida, seja lá o tempo que eu ainda tivesse, eu precisava gastá-la com cuidado e não gastá-la, e não usá-la de modo que eu fosse me arrepender. E assim, essas experiências foram muito poderosas para mim. (LAMA N., p. 437)¹⁵⁰.

Lama N., assim como *Jade*, tem uma atração pela aventura, por aquilo que estimula a criatividade e, de algum modo, revigora a personalidade em função de seu ineditismo. Em diferentes momentos de sua biografia, encarou a morte frente a frente e, cada vez que isso acontecia, havia “um senso de tremendo alívio” e “um senso de aproveitar a vida com cuidado e sem desperdício, de tal maneira a não se arrepender depois”, pois a morte pode bater à porta a qualquer momento... O tipo *puer* de personalidade é, em geral, atraído pela aventura e pelo perigo (Ver VON-FRANZ, 1992). Chama a atenção, na fala do *lama*, o desejo de viver e de sorver a vida em sua plenitude. A princípio, parece não ter muita clareza acerca da necessidade de cuidado com os limites do corpo. Ao longo de seu processo, entretanto, desenvolve uma possibilidade crescente de respeitar seus limites... Um dos ensinamentos budistas tibetanos mais básicos diz respeito à percepção da “preciosidade da vida humana”, sendo a apropriação deste princípio fundamental o processo que abre espaço para o engajamento no caminho budista. Em termos psicológicos, pensamos que o “engajamento” se dá a partir da vivência do que Henderson, apud Freitas(1987) denomina terceiro estágio das experiências iniciáticas, no qual há um redimensionamento da própria vida, em uma perspectiva mais ampla e mais diferenciada, ao mesmo tempo em que o convívio social também pode ocorrer. De maneira sucinta, no primeiro estágio, temos os ritos da puberdade, nos quais é buscada a superação dos padrões regressivos da infância, de tal maneira a possibilitar a inserção no grupo social. No segundo estágio, haveria um recolhimento no qual

¹⁵⁰ I wasn't a typical engineer. I was an odd engineer. I much preferred taking Writing classes, English classes, Liberal Arts classes, Psychology classes, Advanced Physics classes, anything that was stimulating. And I found engineering to be really boring. But I was determined to get through it, so it took me five years to get through it... What it should have been a four-year degree. I spent an extra year doing it, because I had taken all these extra courses...

My life has also been interesting because many times I have come close to death. I have had many near-death experiences. I think I have had a few dozen really close calls. (...) There were many incidents where, either due to my own foolishness, or due to a really strong sense of adventure, or due to some crazy occurrence, I really had to look death squarely in the face. And each time there was a sense of a tremendous relief and a sense that whatever was left of my life, whatever time I had left, I needed to spend it carefully and to not waste it, and not use it in a way that I would regret. And so those experiences were very powerful to me... (LAMA N., p. 437).

o indivíduo se volta para seu “mundo secreto”, diferenciando-se do grupo social. No terceiro estágio, há um “processo consciente de relacionamento com o grupo, a partir de sua identidade individual”. (FREITAS, 1987, p. 67)

Na biografia de *Lama N.* parece haver um processo contínuo de aprendizagem e de fruição da vida. O modo como nos conta cada detalhe dos lugares que percorreu e das pessoas que encontrou, de alguma forma, parece formar um campo de sentido no qual cada acontecimento tem seu lugar, e colabora para o processo de ampliação da consciência sem maiores obstáculos ou travas, como se as experiências fluíssem, de maneira relativamente harmônica, e em meio a grandes aventuras, em direção a percepções de si e do mundo cada vez mais claras e amplas... Sua narrativa remete-nos ao mito do buscador – o mito de Parsival é um bom exemplo disso – no qual o herói sai de casa em busca do graal, o elixir da vida, e em busca de si mesmo.

Sinto que há uma generosidade no modo de ser de *Lama N.*, a qual se inicia consigo mesmo, na contemplação e na aceitação de seu processo, muitas vezes, irracional, pois motivado por apreensões intuitivas da realidade, associadas também à presença da função sensação, como veremos. Essa generosidade parece se expandir além de si mesmo em direção aos outros – às crianças e adultos que compartilham de sua jornada. E isso se dá, não através de um processo meramente intelectual, o que seria defensivo¹⁵¹, mas parece fazer parte de sua personalidade. Vejamos sua biografia, recorrendo à narrativa em terceira pessoa, sem nos determos nos longos trechos por demais ricos em detalhes. Vez por outra, recorreremos à citação literal do texto.

Lama N. casou-se com a primeira esposa ao final dos anos sessenta e teve dois filhos: “dois meninos amáveis”. Ele e sua esposa tinham um estilo de vida “solto”, comungando dos ideais de liberdade do movimento *hippie*, em voga naquela época. Seu primeiro trabalho foi na função técnica de desenhista de projetos (*draftsman*) em uma empresa de engenharia elétrica, “Não conseguia nem mesmo encontrar um trabalho na área de engenharia”. Era um trabalho que não o “levaria muito longe”, estava “um tanto insatisfeito”. Então ouviu que “um menino-*guru* de catorze anos de idade estava vindo à cidade. Ele era da Índia.” O jovem *guru* havia ido à cidade do *lama* para dar uma série de palestras e *Lama N.* “realmente gostou do que ele falou, fez muito sentido” para ele. A fala do *guru* “teve um efeito poderoso” sobre ele,

¹⁵¹ As escrituras budistas Mahayana propõem a generosidade como uma das práticas preliminares do caminho do *bodhisattva*. (Ver glossário: Seis Perfeições ou *Paramitas*). Se esses ensinamentos ficam fixados no registro intelectual apenas, temos um processo defensivo, impedindo a ativação do registro experiencial.

porque o *lama* tinha “um interesse espiritual, mas não uma maneira real de manifestá-lo” em sua “própria religião”. Sua religião de origem era o protestantismo luterano. Faz uma digressão, então, contando jocosamente que sua descrença em relação à religião de berço era “tudo culpa de seu irmão mais velho”, que o fez rever seu sistema de crenças quando retornou do serviço militar nas Forças Aéreas.

Uma vez, meu irmão me perguntou: “O que aconteceu com você?! Porque você sempre foi o prático, e tudo mais. E agora está fazendo coisas malucas, como o budismo e tal. E você está indo para o Brasil... Como foi que isso aconteceu com você?!” E eu refleti sobre isso, e respondi: “Quer saber? O que aconteceu comigo começou por sua causa, porque quando você voltou da Força Aérea... Você entrou na Força Aérea um cristão devoto. Quando voltou, você era ateu. E você começou a me falar todas essas coisas, filosofia, e como você achava que o cristianismo era incorreto... Havia muitas inconsistências. Não era algo a se confiar. E fez com que eu comesse a pensar. E então você me levou a um seminário: “Deus está morto?” E depois tivemos uma discussão filosófica muito profunda sobre isso. E eu decidi realmente examinar meu sistema de fé. E quando eu realmente examinei meu sistema de fé, descobri que faltavam muitas coisas, muitas coisas em que eu verdadeiramente não acreditava, mas havia apenas aceitado. E quanto mais eu investigava, mais insatisfeito eu ficava com a religião luterana como algo que não preenchia minhas questões, não respondia minhas questões. E não me dava uma base de confiança, baseada no meu raciocínio lógico, no meu próprio pensamento intuitivo. Assim, dali em diante, comecei a procurar por outra coisa.” Falei para o meu irmão: “É tudo culpa sua.”... (*LAMA N.*, p. 438)¹⁵².

Após a conversa com o irmão e a palestra assistida acerca da “morte de Deus”, seguida de “uma conversa filosófica profunda” com o irmão, *Lama N.* decidiu examinar seu sistema de crenças, e, ao fazê-lo, encontrou “muitas coisas faltando, muitas coisas nas quais não cria verdadeiramente, mas que tinha apenas aceitado”. Quanto mais o examinava, mais ficava insatisfeito com o fato de que sua religião de origem não respondia a suas inquietações, não lhe dava uma “base de confiança baseada no pensamento lógico e intuitivo”. Então começou a procurar “alguma outra coisa”, graças a seu irmão...

¹⁵² And once back, my older brother asked me: “What happened to you anyway?! Because you were always the practical one, and everything. And now you are doing such crazy things, like the Buddhist thing. And you are going to Brazil... How did that happen to you?!” And I thought back about it, and answered: “You know what? It first happened to me because of you, because when you came back from the Air Force... You went into the Air Force a devote Christian. When you came back, you were an atheist. And you started talking all these things to me, philosophy, and how you felt like Christianity was incorrect... There were a lot of inconsistencies. It wasn’t something to be relied upon. And it just caused me to start thinking. And then you took me to a seminar: ‘Is God dead?’ And afterwards we had a very deep philosophical discussion about that. And I decided to really examine my belief system. And when I really examined my belief system, I found many things lacking, many things that I truly didn’t believe in, but that I had just accepted. And the more I looked into it, the more dissatisfied I became with the Lutheran religion as something that didn’t fulfill my questions, didn’t answer my questions. And it didn’t give me a basis of confidence, based on my own logical thinking, my own intuitive thinking. So, from that point on, I started looking for something else.” I told my brother: “It’s all your fault.” (*LAMA N.*, p. 438).

Lama N. era o “prático” da família. Começou, porém, a “fazer coisas loucas, como as coisas budistas”. Além disso, estava de mudança para o Brasil – para um estadunidense, isso deve mesmo ser “muito louco”. O *lama* reconhece a influência do irmão mais velho, o qual, longe de ter sido responsável pela perda da religiosidade de *Lama N.*, posicionou-o em busca de verdades que ressoassem em sua própria interioridade. O exame da realidade e das verdades tomadas como certas e acabadas é uma prática meditativa budista. Nessa religião, a existência de um Deus criador e anterior à criação não passa pelo crivo da análise lógica, e desse modo, podemos afirmar que os budistas são, em geral, ateístas¹⁵³. Para os budistas, a noção de interdependência, – na qual não há um dono ou um “chefe” mas a interação de todos os fenômenos ao mesmo tempo, em graus crescentes de complexidade – de algum modo, substitui a concepção de Deus, o que, longe de torná-los apartados da própria religiosidade, deixa-os imbuídos de um profundo senso de compromisso com o caminho interior a ser percorrido sem muletas¹⁵⁴. *Lama N.*, então, iniciou uma busca que não termina com a “morte de Deus”, mas inicia-se a partir dela. O que há para ser desbravado em si mesmo? Alguém trilhou esse caminho?

Voltando ao relato biográfico do *lama*, este conheceu o menino-*guru* quando já estava em processo de busca de um sentido maior do que aquele conferido por sua religião. O menino “era muito sábio” e “tinha uma tradição maravilhosa atrás dele”. Sua fala fez “perfeito sentido” para o *lama*. Começou, então, a fazer as práticas daquela linhagem e se tornou parte do grupo. Todavia, as práticas meditativas e o pertencimento àquele grupo pareciam não ressoar profundamente na personalidade do *lama*, embora tenham-no “iniciado no caminho espiritual”. Então, *Lama N.* propôs à esposa abandonarem “tudo” e tornarem-se “hippies na estrada”. Venderam tudo o que tinham, encheram o porta-malas do carro com o que sobrou de seus pertences e foram “explorar os Estados Unidos”. Ressalta, neste ponto, que o carro com o qual viajaram não era *seu*, posto que havia sido doado pelos pais de sua esposa como presente de casamento. Cruzaram os Estados Unidos de ponta a ponta, visitando comunidades e amigos, e parando em Nova York, onde os pais de sua esposa moravam. Lá, ficaram hospedados em um lugar de florestas, onde faziam caminhadas e ioga, e se divertiam. Nesse lugar, eram supridos em todas as suas necessidades, já que tinham a companhia um do outro, abrigo e alimentos, pois os pais de sua esposa traziam-lhes verduras, legumes e frutas nos fins

¹⁵³ Dzongsar Jamyang Khyentse (2008) afirma que, em países budistas como a Coreia, o Japão e o Butão, “muitos crêem, erroneamente, que Buda é o “deus” do budismo.”, ou seja, têm uma visão teísta do budismo, o que, para o autor, é um erro de apreensão do budismo. (Ver KHYENTSE, D. J., 2008, p. 11).

¹⁵⁴ Ver glossário: Quarto Selos.

de semana... “Era um pouco chato, entretanto”. *Lama N.*, nesse ponto, parece reconhecer que o tempo cíclico, sem qualquer delimitação no espaço, pode ser entediante, já que não oferece desafios ao desenvolvimento da consciência. Como Adão e Eva no paraíso, ele e sua esposa precisariam comer da árvore do conhecimento, sair do reino dos prazeres e começar a lidar com as vicissitudes de uma vida encarnada... *Lama N.* reconhece que estava já no “momento de crescer”. Então sua esposa engravidou.

O *lama* reconhece que, apesar dos primeiros lampejos de consciência acerca da necessidade de “criar vida para si mesmo” e sair da dependência dos pais de sua esposa, o casal ainda “era muito irresponsável”. Escolheram um “caroneiro” que havia viajado ao redor dos Estados Unidos, e perguntaram-lhe em que lugar ele havia sido mais feliz. A resposta do rapaz foi suficiente para influenciar na sua decisão: iriam para Marine County, na Califórnia, a partir de critérios totalmente irracionais. Como disse o *lama*: “Foram na onda”. Naquele momento, a única coisa que o *lama* sabia era para onde não queria ir: nem para seu estado de origem, o Colorado, onde estaria seguindo os passos de sua família, tampouco ficar em Nova York, onde teria um emprego garantido na firma em que o sogro trabalhava... Não sabendo para onde ir, foram “na onda” da indicação do mochileiro que viajava de carona... Os pais de sua esposa grávida conheciam um polonês que havia se mudado para a Califórnia e este se prontificou a ajudá-los por algum tempo, até se adaptarem. Estabeleceram-se, então, em Marine County, e *Lama N.* começou a procurar emprego, sem conseguir, no entanto, encontrar oportunidades em sua área de especialidade. Conseguiu um trabalho em uma empresa de instalações elétricas, na qual sua única função era “cavar valas para a linha elétrica”. *Lama N.* compartilha uma percepção interessante acerca do subemprego que havia conseguido nessa empresa na qual trabalhou por um ano e meio. Mesmo consciente de que a função que exercia na empresa estava em um patamar de especialidade que não requeria seus conhecimentos de engenharia, reconhece que “aprendeu muito sobre construção, sobre os aspectos práticos de instalações elétricas e eletricidade doméstica.”

Então eu tinha um diploma em engenharia elétrica e o que eu fazia o dia todo era cavar poços para a linha elétrica. Eu fiz isso por cerca de um ano e meio. Daí a economia melhorou e eu fiquei bastante forte de cavar o dia inteiro. Eu também aprendi bastante sobre construção, e sobre os aspectos práticos da eletricidade doméstica e de instalações elétricas. Então foi útil pra mim. (*LAMA N.*, p. 439)¹⁵⁵.

¹⁵⁵ So I had a degree in electrical engineering and what I was doing all day long was digging ditches for the electrical line. I did that for a year and a half or so. Then the economy improved and I got quite strong from digging all day long... I also learned a lot about construction, and about the practical aspects of domestical electricity and electrical installations. So it was helpful to me. (*LAMA N.*, p. 439).

Chama a atenção o movimento de *Lama N.*: saiu do “paraíso” direto para o trabalho braçal. Chegou a ficar “bem forte” de tanto cavar buracos por mais de um ano. O aspecto corporal está presente em seu relato em diferentes momentos, pois veremos que o *lama* nos conta o quanto foi recorrentemente chamado a trabalhar na terra, construir templos e estátuas, usando, de maneira privilegiada, a força física. A função sensação, presente em sua psique, faz um contraponto à intuição, trazendo-o mais para o aqui-agora das sensações internas do corpo e de sua relação com o espaço, começando pela experiência de gravidade. *Lama N.*, nesse trabalho, e tendo concomitantemente o primeiro filho, estava “aterrando”, amadurecendo para a possibilidade de prover sua família literalmente com seu suor.

Voltando ao relato de sua biografia, após um ano e meio cavando, viu então um anúncio de emprego que oferecia vagas para supervisores. O *lama* não tinha qualquer experiência na área de engenharia, muito menos em um cargo de gestão, como o de supervisor. Mas pensou: “Bem, não tenho nenhuma *expertise* nisso, mas eu posso dizer às pessoas o que fazer. Talvez consiga um emprego como supervisor com meu diploma de engenheiro¹⁵⁶.” (*Lama N.*, p. 439)

Então, candidatou-se à vaga de supervisor. Contrariando a lógica da racionalidade, quase como se estivéssemos em um campo “mágico”, *Lama N.* foi chamado na empresa para uma vaga de engenheiro que não havia sido anunciada. Fica, para mim, a pergunta: Que potencial os gestores viram em sua personalidade para criarem uma vaga que daria ao *lama* a oportunidade de desenvolver habilidades como engenheiro, de tal maneira a poder subir na hierarquia empresarial no futuro? Penso que, mesmo na década de setenta, não era tão fácil encontrar emprego sem qualquer experiência... A questão da sincronicidade, que se refere a um processo não causal e intuitivo, parece se fazer presente no modo como os acontecimentos respondem generosamente – abrindo “portas”, “criando” oportunidades – aos anseios do *lama*...

Diante da oferta para uma vaga de engenheiro, *Lama N.* respondeu que não tinha experiência, não havia sequer estudado “semicondutores” na faculdade. Então responderam-lhe: “Sem problemas. Gostamos de você. Queremos que você entre na empresa, e nós ensinaremos tudo o que você precisar aprender.¹⁵⁷” (*Lama N.*, p. 439). *Lama N.* aceitou o desafio de “pular na piscina e já começar a nadar”, pois já tinha um segundo filho a caminho... O trabalho era extremamente extenuante. “Tinha vontade de vomitar antes de ir ao trabalho de

¹⁵⁶ So I thought: “Well, I don’t have any expertise in it, but I can tell people what to do. Maybe I can get a job as a supervisor with my engineering degree.” (*LAMA N.* p. 439).

¹⁵⁷ No problem. We like you. We want you to be part of the company and we’ll teach you everything you need to know.” (*LAMA N.*, p. 439).

manhã.” De hippie, havia passado a executivo de terno e gravata, trabalhando sob enorme pressão e sendo logo designado para ser responsável pelas operações internacionais.

De repente, eu era responsável por operações no exterior. Eu era responsável pela linha de produção. Eu era responsável por criar um produto e pelo sucesso desse produto na linha de produção. Eu não tinha apenas que supervisionar a manufatura e a produção do produto, mas também continuamente ter novas ideias para melhorá-lo e torná-lo mais barato e mais eficiente... Comparado com o que eu passei na faculdade, era muito mais difícil do que qualquer outra coisa que eu já tivesse encontrado... (*LAMA N.*, pp. 440)¹⁵⁸.

O *lama* inexperiente era responsável pela linha de produção: precisava desenhar produtos, supervisionar sua manufatura e produção, além de trazer novas ideias para melhorá-los, tornando-os mais baratos e mais eficientes; precisou contar com sua criatividade, provavelmente antevista pelos gestores que o contrataram. Para encarar tamanho desafio, lançou mão de sua capacidade de comunicação: “perguntava às moças que trabalhavam na fábrica o que elas pensavam secretamente.” Com isso, elas tornaram-se sua “fonte de informação” e “suas melhores aliadas”. *Lama N.*, nesse ponto, dá-nos uma indicação mais direta do motivo de seu carisma. Sua contínua abertura à aprendizagem coloca-o em processo, sem deixá-lo cristalizar-se na arrogância de achar que já que detém o saber. Conta que, naquela empresa, havia uma suposição de que os engenheiros “sabiam tudo”, o que o *lama* conscientemente sabia não ser verdade. Então foi observar o trabalho cotidiano de quem construía e montava os produtos – as trabalhadoras da fábrica – e fazia perguntas acerca do conhecimento aprendido na prática, não nas teorias avançadas de física, ou de tecnologia, por exemplo, que deixavam escapar “o que estava acontecendo em tantos níveis diferentes.” Além de uma humildade que se dobra à observação da realidade, *Lama N.* revela a importância da função sensação em sua vida: ele observava, sentia o que estava acontecendo, deixando a abstração da teoria para os teóricos, consciente da pouca serventia que esta teria para ele, que não privilegiava a função mais abstrata do pensamento. Como diz, começou a se tornar “bem sucedido, apenas pela observação”.

(...) Os engenheiros não sabiam tanto assim. Eles estavam fazendo muitas suposições, porque nós estávamos lidando com física que estava num nível

¹⁵⁸ All of a sudden I was responsible for overseas operation. I was responsible for production line. I was responsible for designing a product, and for that product to be successful on the production line. I didn't have only to supervise the manufacture and the production of the product, but also continually come up with new ideas for improving it and making it cheaper and more efficient... Compared to what I went through in college, it was so much more difficult than anything I had ever experienced... (*LAMA N.*, p. 440).

molecular da física. Realmente não sabíamos o que estava acontecendo. Tínhamos teorias, mas nós não sabíamos de fato o que estava acontecendo em tantos níveis diferentes. Então eu ia juntando informações das garotas: “O que você notou quando isso aconteceu? Quando você fez isso, o que aconteceu aqui?” Assim, usei-as como minha fonte de informações, e elas se tornaram minhas melhores aliadas... Aí, por causa disso, eu comecei a me tornar bem-sucedido, apenas por observação. Eu ia e observava tudo. Eu não sabia muito de física avançada, ou da tecnologia envolvida, mas aos poucos, por causa disso, eu comecei a descobrir como fazer as coisas funcionarem. (*LAMA N.*, p. 440)¹⁵⁹.

Após alguns anos, o *lama* havia se tornado um engenheiro sênior, e precisaria subir na hierarquia empresarial. Afinal, não é assim que o sistema funciona? Instiga o cidadão a lutar para estar em primeiro lugar e a subir ao topo da pirâmide. Amplificando um pouco essa discussão, o trecho de um *rap* do Mestre de Cerimônias Gog expressa essa questão às avessas, problematizando o fato de que os pobres, por mais que queiram, jamais chegarão ao topo. Enquanto era imposto ao *lama* um compromisso com a ideologia da ascensão social, aos pobres, a possibilidade de subir na hierarquia social é negada desde o berço. De algum modo, mesmo que de maneira inconsciente, penso que o *lama*, em seu gesto, questionou a imposição do sistema. Vejamos um trecho do *rap* de Gog.

Refrão: Nasce um homem pobre, seu destino é sofrer
 (...) faça as contas, multiplique por mil
 O sofrimento que você viu no *Central do Brasil*¹⁶⁰
 Pobreza na tela, Hollywood aplaudiu
 Na era do computador, internauta tem nome e endereço
 Aqui, moleque é perseguido pela fome desde o berço
 Não suportou, traz o terço.
 (...)
 Um luxuoso edifício, uma cadeira de chefe, seu objetivo
 Mas se eu disser que não foi feita pra você por melhor que você fizer
 Não acredita? Maldita praga capitalista!
 Teu poder está em manter-se em primeiro lugar!
 Já prevejo onde vai terminar
 É hora de acordar!
Refrão: Nasce um homem pobre, seu destino é sofrer
 (Mais uma história, Gog, faixa integrante do Cd *CPI da Favela*, 2000.

¹⁵⁹ (...) The engineers didn't know so much. They were doing a lot of guessing, because we were dealing with physics that was on a molecular level of physics. We really didn't know what was happening. We had theories, but we really didn't know what was happening on so many different levels. So I would go out and I would start gathering information from the girls: “What did you notice when this happened? When you did this, what happened here?” So I used them as my source of information, and they became my best allies... Then, because of that, I started becoming successful, just by observation. I would go and observe everything. I wasn't well versed in the Advanced Physics, or the technology of it, but slowly, because of that, I started figuring out how to make things work. (*LAMA N.*, p. 440).

¹⁶⁰ Filme de Walter Salles que recebeu o Urso de Ouro de melhor filme no festival de Berlim em 1998 e foi indicado ao Oscar de melhor filme estrangeiro em 1999.

Lama N. não queria ser supervisor, pois havia descoberto que gostava da experimentação no laboratório, do desenvolvimento de produtos, – “havia desenvolvido um novo processo que tinha feito a empresa economizar milhões de dólares” – do trabalho prático no chão de fábrica, do contato com as operárias. Imagino, tendo em mente a lógica do sistema capitalista, que, ao se mostrar resistente à promoção oferecida – diria até, imposta – o *lama* provavelmente foi interpretado como pouco ambicioso, talvez até, excêntrico, por não se apaixonar pela sedução do *status* e do poder... A ambição do *lama*, que agregou valor à empresa, parece ter estado sempre atrelada ao processo criativo de descobrir novas possibilidades, de aprender no cotidiano com quem sabe mais do que ele, independentemente dos papéis representados... Permanecer em uma posição de saber e de poder não lhe pareceu uma oferta atraente, tampouco aceitável. Foi então demitido da empresa, “por não se encaixar” no sistema. Sentiu-se deprimido e desapontado...

O *lama* foi, então, trabalhar em uma grande corporação que fazia aparelhos elétricos, e também geradores para usinas nucleares: foi “o trabalho mais chato de sua vida”, no qual teria que fazer longas viagens, hospedar-se em hotéis, visitando usinas nucleares. *Lama* N. não queria ficar longe de sua família, realizando um trabalho que, para ele, não fazia sentido. Então decidiu que não queria mais ser engenheiro e demitiu-se daquela empresa. Naquele momento, teve o apoio de sua esposa, embora “todo o mundo pensasse que ele era completamente louco”. Tornou-se, na sequência, marceneiro, ao construir um *deck* para seu vizinho. Foi aprendendo, na prática e por conta própria, a consertar encanamentos, a fazer instalações elétricas, tornando-se uma espécie de empreiteiro, mesmo sem ter ainda a licença para atuar nessa área. Os projetos apareciam e o *lama* os aceitava, mesmo sem saber: “aprendia enquanto estava fazendo. Então, fazia o próximo trabalho melhor.” Começou com pequenos trabalhos e, ao final, estava reformando casas inteiras. Percebeu, então, que a compra de uma casa velha, sua reforma e a revenda da casa renovada era um bom negócio, então, ao invés de ser contratado para trabalhar de empreiteiro, hipotecou uma casa para revendê-la, supervalorizada.

Os caras que me contratavam para fazer isso, eu os via ganhando muito dinheiro. Eles compravam uma casa velha por cerca de vinte mil dólares e vendiam por duzentos mil dólares quando acabavam (a reforma). Eu pensei: “Eu deveria estar fazendo isso.” Então foi isso que eu comecei a fazer. Eu consegui uma hipoteca numa casa – Eu comprei uma casa na mesma rua da nossa casa, aí eu podia andar até o trabalho. Então eu comecei a reconstruir a casa... Chegou um ponto em que eu era dono de três casas na mesma rua, era quase como *Monopoly* (Banco Imobiliário)... Essas casas eram vendidas por muito mais dinheiro do que eu havia pagado por elas, então se tornou uma ocupação muito rentável. Corretores de imóveis e outras

peessoas queriam se tornar meus sócios... Depois que eles viram como eu podia transformar uma casa a partir de uma pilha de puro lixo, aí eles quiseram achar casas e pegar parte da porcentagem nos lucros, virar sócios, então eu podia ter me tornado bastante rico fazendo isso... (LAMA N., p. 441)¹⁶¹.

O *lama* começou a ganhar bastante dinheiro e poderia ter ficado bem rico se continuasse tendo a possibilidade de se divertir e brincar enquanto trabalhava, como quem brinca de Banco Imobiliário, a versão brasileira de *Monopoly*, jogo no qual vence aquele que chegar ao fim do tabuleiro com o maior capital, tanto em propriedades quanto em espécie. O negócio, porém, havia ficado sério demais, pesado demais, envolvendo corretores e outras pessoas que queriam se tornar sócias, dividir lucros, ganhar mais dinheiro... *Lama N.* não estava satisfeito. Seu casamento não estava indo bem. Além disso, o fato de “apenas trabalhar com construção” e “transformar casas de pessoas de quem gostava em casas de pessoas com quem não tinha qualquer afinidade”, deixava-o bastante atordoado, já que ele era o responsável por tornar sua vizinhança “irreconhecível”. Iniciou um relacionamento com outra mulher e começou a sair “daquilo”, que parece ser a situação de estabilidade e conforto na qual não se reconhecia e não reconhecia mais seus pares, já que em sua vizinhança “não havia mais artistas, jovens, estudantes de faculdade; havia apenas corretores de imóveis abastados, médicos e advogados.”

Eu comecei um relacionamento com uma outra mulher e comecei a realmente me afastar disso. Era quase como se estivesse deixando uma vida para trás. É como se eu tivesse criado essa vida e depois decidido que eu não queria aquilo, e eu comecei a fazer o que eu precisava para deixá-la para trás. O maior problema era que eu realmente queria seguir um caminho espiritual, e isso simplesmente não estava acontecendo... Minha esposa era completamente contra isso, aí eu finalmente falei para ela: “Isso é o que eu quero fazer: eu quero seguir um caminho espiritual e não é o que você quer fazer. Nós devemos seguir nossos próprios caminhos.” Ela era contra aquilo...

Eu tinha trinta anos na época... Era por volta de 1978... Meus filhos tinham cinco e sete anos mais ou menos... Aquilo era muito, muito dolorido, porque eu amo meus filhos imensamente... Mas eu me sentia assim: “Tudo o que minha mulher e eu vamos fazer é discutir e brigar?! Ela tem um rumo diferente, ela quer estar envolvida

¹⁶¹ The guys that were hiring me to do this, I saw they were making lots of money. They would buy an old house for around twenty thousand dollars, and they would sell it for two hundred thousand dollars when they were finished. I thought: “I should be doing that.” So that’s what I started doing. I got a mortgage on a house – I bought a house on the same street our house was, so I could just walk to work. Then I started rebuilding the house... At one point I owned three houses on the same street, it was almost like *Monopoly*... Those homes were sold for a lot more than what I had paid for them, so it became a very profitable occupation. I had realtors and other people who wanted to become business partners with me... After they saw how I could transform a house from a total pile of junk into a beautiful home, then they wanted to find houses and take part of the percentage on the profits, become business partners, so I could have become very wealthy doing it... (LAMA N., p. 441).

de um jeito material e eu, de um jeito espiritual, e nossos percursos simplesmente não coincidem.” (*LAMA N.*, p. 442)¹⁶²

Lama N., naquele momento, percebeu que ele e sua esposa estavam indo por caminhos distintos. Ele “queria seguir o caminho espiritual”, e não poderia fazê-lo estando tão enredado no compromisso de manter seu patrimônio e lutar para aumentá-lo. Talvez não quisesse tampouco permanecer casado, já que o relacionamento com outra mulher aparece associado, não à paixão esfuziante e incontrolável, mas à possibilidade de se libertar de uma vida que já não suportava: “É quase como se eu estivesse deixando uma vida para trás. É como se eu criasse essa vida e decidisse que não a queria, e começasse a fazer o que era preciso para deixá-la para trás”. Parece que *Lama N.* precisava respirar, encontrar novamente o sentido da vida, encontrar-se em si mesmo a partir de seu trabalho... Nessa conjuntura, a dolorosa e inevitável separação dos filhos foi possivelmente racionalizada pelo ideal de poupá-los de testemunhar um casal brigando. De qualquer maneira, o *lama* precisava mudar radicalmente o rumo de sua vida, já que havia chegado ao ponto de ter perdido sua identidade: não se reconhecia mais em sua vizinhança, em sua casa, em sua família. Como seu pai, como Parsival, e como o Buda histórico, precisaria “deixar tudo para trás”, de tal modo a empreender a “jornada espiritual” que ele conscientemente escolhia.

Seguindo a sequência de sua narrativa, *Lama N.* faz uma digressão, talvez para tornar mais leve o relato de um dos momentos mais difíceis de sua vida, talvez para afirmar que os laços com seus filhos e sua ex-esposa continuam, de algum modo, presentes através do sobrenome que portam. Conta que “fundou uma linhagem”, já que o sobrenome que escolheu adotar junto à esposa, – Himalaia – fora mantido por ela e seus filhos. Além disso, a segunda esposa e seu filho de outro relacionamento também adotaram o sobrenome do *lama*, que nos remete às montanhas nas quais os monges do Tibete entravam em retiros para realizar suas práticas meditativas. Com a primeira esposa, o sobrenome Himalaia fez sentido, pois ambos “adoravam escalar”. Com a segunda esposa, o sentido se deu em função do fato de ambos

¹⁶² I got into relationship with another woman, and I started to really pull away from that. It was almost as if I was leaving a life behind. It’s as if I created this life and I decided I didn’t want it, and I started doing what I needed to do to leave it behind. The major issue is that I really wanted to follow a spiritual path, and it just wasn’t happening... My wife was completely opposed to it, so finally I told her: “This is what I want to do: I want to follow a spiritual path and it’s not what you want to do. We should go our own ways.” She was very much opposed to that... I was thirty years old at that time... It was about 1978... My children were young, my children were around five and seven... That was very, very painful, because I love my children immensely... But I felt like: “All my wife and I are going to do is argue and fight?! She has a different course, she wants to be involved in a material way, I want to be involved in a spiritual way, and our courses just don’t coincide.”... (*LAMA N.*, p. 442).

serem praticantes budistas tibetanos, quase como se o sobrenome adotado pudesse ser uma escolha premonitória de suas trajetórias, além de afirmar sua filiação intuitiva ao budismo tibetano, posto que a adoção do sobrenome do *lama* foi muito anterior a sua adesão ao budismo. Tenho a impressão de que, nesse ponto, o *lama* tenta justificar para si mesmo que, concomitantemente à sofrida experiência de separação e perda, houve uma “fundação”, um início. Chama a atenção neste ponto o fato de que, junto a toda “fundação”, ou “iniciação”, há, em geral, o elemento doloroso que impulsiona o ser que a atravessa a lutar para encontrar em si mesmo novos estados de consciência, e isso implica, muitas vezes, morte e renascimento. A forma como o *lama* aborda essa questão, embora não negue a dor inerente ao processo vivido, parece focar também no aspecto pitoresco do processo de “fundação de linhagem”, como se isso, de algum modo, tornasse mais leve um processo possivelmente traumático e muito sofrido.

Lama N. retorna, então, ao momento do divórcio, desta vez, já recoberto de uma leveza que tem a função de protegê-lo – a narrativa da fundação de linhagem, de algum modo, fez a passagem para uma abordagem mais distanciada – e adotando um ponto de vista mais extrovertido, já que conta as medidas concretas que tomou em função da separação, não tanto sua experiência subjetiva desse acontecimento. Com o divórcio, ele e sua ex-esposa venderam a propriedade em Marine County, o que lhe permitiu ter renda por algum tempo, “não precisava se preocupar em trabalhar”. Encontrou uma comunidade autossustentável em Cottage Grove, no estado de Oregon; era uma “comunidade ideal”, já que se propunha a combinar sustentabilidade financeira e ecológica a um só tempo. “Era uma espécie de comunidade, a não ser pelo fato de que era muito prática, porque todo mundo iria construir sua própria casa.” Segundo *Lama N.*, a comunidade congregava diversos tipos de pessoas e profissionais, em diferentes faixas etárias. “Não eram pessoas simplesmente irresponsáveis e que queriam sair da sociedade; queriam construir alguma coisa, uma sociedade utópica.” *Lama N.* lembra que consultou um analista junguiano no momento crítico da separação, pois havia percebido que o relacionamento que, de certo modo, havia sido o estopim da separação, não iria durar e estava perdido. Segundo ele, o analista recomendou que ele encontrasse uma comunidade espiritual, e foi o que fez. Penso que provavelmente o analista devolveu ao *lama* a questão que o estava mobilizando, buscando descortinar possibilidades a partir de sua personalidade; custo a crer que a abordagem tenha sido tão diretiva... De qualquer maneira, *Lama N.* reteve daquele único encontro com o analista uma sugestão que fez todo o sentido para ele naquele momento de vida. Pensou: “Ok, é isso o que vou fazer.” Como já possuía um

contato com aquele grupo, pegou os seus pertences e foi para Oregon. Não teve problemas em deixar sua esposa, mas foi muito difícil deixar seus filhos de cinco e sete anos para trás. “Foi tão difícil, tão difícil.”

Assim que me divorciei, fui para Oregon. Peguei tudo: minhas ferramentas, meu caminhão, saco de dormir e deixei a casa, as crianças e parti para Oregon... Eu não tive problemas em deixar minha esposa, mas tive muita dificuldade em deixar meus filhos para trás. Foi tão difícil, tão difícil... Mas eu senti que eles estariam melhor com ela – ela os criando sozinha – que com a gente brigando toda hora, e estando em conflito constante... Suponho que eu tenha racionalizado desse jeito... No fim das contas, acabou sendo assim mesmo, porque minha mulher foi uma mãe muito boa, ela realmente criou bem aquelas crianças. Ela encontrou um outro marido, e ele era um empresário bem-sucedido. Então agora meus filhos estão muito bem. Eles foram para a faculdade – que eu nunca conseguiria ter pagado para fazer acontecer... Cursaram a faculdade e agora ambos têm empregos maravilhosos, conquistados por eles mesmos. (*LAMA N.*, p. 443)¹⁶³

O *lama* reconhece que racionalizou o sentimento e a dor da separação, pensando que eles estariam melhor sendo criados pela mãe. Comenta, então, que, tendo em vista o modo como as coisas se deram, foi possivelmente melhor para seus filhos terem ficado com a mãe, que lhes proveu com uma família e com estabilidade: ela casou-se novamente com um homem de negócios bem sucedido, seus filhos terminaram a faculdade e têm ótimos empregos. Os valores passados aos filhos de *Lama N.* não parecem ser aqueles que mobilizam o *lama*. Parecem ser, no entanto, os valores que ele julgou, no momento da separação, que talvez fossem os melhores a serem transmitidos a seus filhos... Talvez *Lama N.* tenha pensado em não expor seus filhos ao percurso que ele precisava empreender, poupando-os dos altos e baixos que caracterizavam sua vida. Penso que a escolha do *lama* foi, de alguma forma, sensata, já que a oferta de alguma estabilidade, sem grandes rupturas, no período da infância, facilita a estruturação egoica daqueles que estão começando a lidar com a possibilidade de se discriminar do meio circundante, e se o meio é caótico, torna-se mais problemático fazê-lo. *Lama N.*, com muita dor, parece ter tido o desprendimento de “deixar seus filhos” a cargo de quem poderia lhes fornecer um ambiente mais favorável ao desenvolvimento.

¹⁶³ As soon as I got divorced, I headed for Oregon. I put everything: my tools, my truck, sleeping bag, and left the house, the kids, and left for Oregon... I didn't have trouble leaving my wife, but I really had trouble leaving my kids behind. It was so difficult, so difficult... But I felt they were better off with her – her raising them alone – than it was us together fighting all the time, and being in constant conflict... So I suppose I rationalized it in that way... As it turned out, it really turned out that way, because my wife was a very good mother, and she really raised those children well. She found another husband, and he was a very successful businessman. So now my kids are very well off. They've gone to college – which I could have never afforded to do... Went through college and they both have wonderful jobs on their own. (*LAMA N.*, p. 443).

Podemos supor que *Lama N.* não quis impor a seus filhos um modo de vida que nem ele sabia onde o levaria; preferiu, então, sacrificar a convivência a expô-los a seu processo iniciático. Como seria se o *lama* tivesse levado os filhos consigo? Seus filhos teriam seguido o caminho budista? Seriam praticantes ou *lamas*? Como é para o *lama* ter filhos que parecem ter seguido o curso mais previsível para a classe média na sociedade atual: fazer faculdade, ter um bom emprego, etc.? E como teria sido a busca do *lama*, tendo que se preocupar com o cotidiano da escola, que inclui o processo de socialização, além da aprendizagem formal de conteúdos; tendo que enfrentar dores de barriga, de garganta, catapora, etc.? São questões que permanecem no campo das potencialidades não atualizadas... Naquele momento, o *lama* parecia saber, apenas, que seu processo precisava ser vivido e entregou-se a ele; talvez intuísse também que se tratava de *seu* processo, não podendo impô-lo aos filhos... Penso que saber quando e como se entregar a um processo de busca transcendente supõe, não apenas sacrifício do ego, mas também *escolha* do ego. Interessante notar que o verbo “decidir” aparece trinta vezes na entrevista editada de *Lama N.*, – quinze vezes referindo-se a ele e quinze vezes referindo-se a terceiras pessoas – denotando a importância dessa faculdade do ego em seu processo de individuação...

Lama N. continua a falar do relacionamento com seus filhos: tiveram “longas conversas”, tendo sido possível manter o vínculo afetivo.

Eu ainda tenho um relacionamento com os meus filhos. Eu os vejo, falo com eles e os visito periodicamente... E eles se reconciliaram com o fato de que eu os deixei. Nós tivemos longas conversas sobre isso, e foi muito difícil para eles, não foi nada fácil para eles... Mas eles realmente entenderam e veem o que eu fiz com a minha vida e que a razão pela qual eu saí não foi eles. Então eles entendem isso, e isso é claro para eles... Então nós temos bons relacionamentos, meus filhos e eu. (*LAMA N.*, p. 443)¹⁶⁴.

O relacionamento pai-filhos sofreu um grande distanciamento pelo fato de *Lama N.* ter mudado de estado e, anos depois, de país, e não ter acompanhado o desenvolvimento de seus filhos de perto. O vínculo, porém, foi mantido, não apenas através da manutenção do sobrenome escolhido pelo *lama* e passado aos filhos, mas principalmente em função da reconciliação que se deu a partir do esforço mútuo de compreensão, e das visitas periódicas

¹⁶⁴ I still have relationships with my sons. I see them, talk to them, and visit them periodically... And they’ve reconciled the fact that I left them. We had long conversations about it, and it was very difficult for them, it wasn’t easy for them at all... But they really understand and they see what I’ve done with my life and that the reason I left wasn’t because of them. So they understand that, and they are clear about that... So we have good relationships, my sons and I. (*LAMA N.*, p. 443).

que o pai fez aos filhos. *Lama N.* é capaz de se colocar no lugar dos filhos e perceber o quanto foi difícil para eles terem sido privados da presença paterna que os gerou – tiveram a figura paterna do padrasto. Seus filhos, por outro lado, constatando o modo como a vida do pai se desenrolou, são capazes de compreender e aceitar suas escolhas. O pai precisou “deixá-los”, não por não amá-los, mas porque a espiritualidade o chamava, e à mãe não. Penso que os filhos do *lama* puderam, de alguma forma, compreender os motivos do pai de deixá-los, em função também do fato de *Lama N.* ter se tornado *lama*, ou seja, ter encontrado uma legitimidade social que lhe possibilitou sair de uma posição marginalizada, ou errante, – o eterno *puer* que não se compromete com nada nem com ninguém – para a possibilidade de assumir e encarnar uma escolha que se torna visível aos olhos da sociedade: o *lama* assume o compromisso – e é cobrado por isso – de cuidar das pessoas, aconselhá-las e engajar-se em sua melhoria de vida; essa legitimidade social, de algum modo, integra-o à sociedade, tornando-o parte do mundo de homens, devolvendo-lhe a dignidade. O “abandono” dos filhos teve um propósito, não foi em vão...

Lama N. continua a entrevista contando detalhadamente os vários momentos anteriores ao seu encontro com o budismo: saiu da comunidade, pois esta não oferecia um “princípio religioso unificador central”, o qual estava buscando. Segundo ele, o princípio que unia as pessoas era “técnico”, e isso não evitava que conflitos e divergências, possivelmente irreconciliáveis, fizessem parte do cotidiano das pessoas. Nesse sentido, “ter ou não ter cachorros” acabou por se converter em uma das grandes questões discutidas na comunidade, levando a querelas intermináveis. Não havia sido para isso que tinha se juntado à comunidade... Comprou uma casa nas imediações da comunidade, mas já não era membro da mesma. Vivia com uma namorada que comungava dos princípios da vida orgânica: tinham uma horta, estufas, gansos e a vista de um lago. *Lama N.*, entretanto, continuava insatisfeito: “Acho que eu poderia viver feliz lá o resto da vida, mas eu ainda sentia que precisava de outra coisa. Não era tão feliz com a moça com quem vivia. Sentia que queria uma pessoa que fosse mais mística, ou mais espiritualizada, ou algo¹⁶⁵”. (*Lama N.* p. 444).

O *lama* “estava estável, mas não tanto, não exatamente”. Estava quase lá, mas não estava completamente satisfeito. Podemos tentar “enquadrar” essa fala que se repete durante o primeiro momento de sua biografia – antes de conhecer seu mestre – na dinâmica do tipo *puer*; penso, porém que há mais nuances a serem contempladas... Interessante a maneira como

¹⁶⁵ I think I could live my whole life there happily, but I still felt like I needed something else. I wasn't so happy with the girl that I was living with. I felt I really wanted somebody that was more mystical, or more spiritual, or something... (*LAMA N.*, p. 444).

Lama N. assume sua exigência perante a vida, sem “comprar” a ideia de ser um *loser*, um fracassado. Dá a impressão de que não se esforça para se encaixar, adaptar-se a um modo de vida que pode ser confortável e até cômodo, mas, que, se não mobilizar a alma, de nada valerá. Então parece “escolher” a liberdade, o voo. Ao receber “o resto do dinheiro da propriedade de Marine County”, resolveu viajar com um amigo para a América Central, aventurando-se novamente no desconhecido, deixando para trás a namorada e a linda casa com hortas, flores e gansos. Logo no início da viagem, separou-se do amigo, pois *Lama N.* queria se aprofundar no conhecimento do local, das pessoas, e desejava aprender espanhol. Seu amigo, que era vinte anos mais jovem, queria ir a festas e se divertir. Quando acabou o dinheiro – cinquenta mil dólares – *Lama N.* precisava decidir se voltaria aos Estados Unidos, ou se ficaria na América Central para ir ao destino inicialmente arquitetado: visitar *Machu Pichu*.

Eu estava morando numa cidade... Finalmente meu dinheiro acabou e eu pensei: “Bom, eu podia voltar para casa ou eu posso continuar e ir para *Machu Pichu*, meu objetivo original”. Eu realmente ponderei o que fazer... Bem naquela época *Rinpoche* tinha aparecido em Eugene, Oregon, perto de onde eu morava, enquanto eu estava viajando... Ele tinha chegado lá e eu pensei: “Eu acho que eu não sei o que fazer. Eu realmente não sei o que é o melhor.” Então eu pensei... “Bem, eu vou realmente rezar sobre isso.” E aí enquanto eu estava realmente rezando sobre isso, pensei: “Eu realmente não sei para quem rezar, porque eu não acredito mais que exista um Deus, isso não é lógico, mas deve haver alguém que escute orações assim. Então seja lá quem for que escute as orações assim, eu rezo para que seja lá que decisão eu tome, que seja a correta, e eu rezo para que finalmente eu ache uma ocupação, um emprego que seja benéfico, que não crie mal para o meio ambiente ou para as pessoas, e eu rezo para que eu encontre minha parceira espiritual na vida, e rezo para que eu encontre um mestre que possa realmente me ensinar a verdade autêntica do caminho espiritual, em quem eu possa realmente confiar.” Então eu fiz essa oração muito fortemente, e então eu estava lá na estação de ônibus. Havia um ônibus indo em direção ao sul, para Machu Pichu, um ônibus indo em direção ao norte, para o México, aí eu pensei: “Ok, eu preciso ir para casa.” Eu entrei no ônibus que ia para o norte. Acabei sem dinheiro, numa cidade pequena no México, e tive de ligar para a minha namorada, para conseguir chegar em casa. Eu sobrevivi com quase nada por um período de tempo. Ela me mandou o dinheiro, e quando eu entrei naquele avião, era como se eu tivesse entrado num buraco... Era como um tubo, quase... Eu virei nativo por meses... Se você é um turista, do hotel direto para o aeroporto, tudo é feito para o turista e você realmente fica ilhado do ambiente que o cerca, especialmente no México, você vai para um *resort* e é sempre desconectado da vida das pessoas que vivem lá. Então é como se eu tivesse voltado para o tubo de novo, e eu realmente sentia isso fortemente: “Uau, isso é realmente diferente: viajar como turista e viajar como nativo desse jeito. Era uma grande diferença... Eu voltei para os Estados Unidos e eu não sabia o que eu ia fazer. Eu não queria realmente continuar só fazendo trabalho de carpintaria, e a garota com quem eu estava vivendo, nós tínhamos uma relação agradável, mas não era realmente uma relação séria e de longo prazo, e eu não tinha um caminho espiritual... (*LAMA N.*, p. 445)¹⁶⁶.

¹⁶⁶ I was living in this town... Finally my money was finished, and I thought: “Well, I could go back home, or I can continue on to *Machu Pichu*, my original goal”. I really contemplated what to do... Right about that time *Rinpoche* had shown up in Eugene, Oregon, near where I lived, while I was traveling... He had arrived there,

Pouco antes de conhecer aquele que viria a ser seu mestre, o qual já “havia aparecido em Oregon”, *Lama N.* estava perdido, sem dinheiro e sem destino. Então rezou ardentemente para “alguém que escutasse orações como a dele” para que tomasse a decisão correta: voltar para casa ou ir a *Machu Pichu*. Pediu para encontrar um trabalho que trouxesse benefício às pessoas e não danificasse o meio ambiente, pediu uma companheira que fosse sua parceira espiritual e finalmente pediu para encontrar um mestre que pudesse lhe ensinar a verdade autêntica do caminho espiritual... Lá estava ele na rodoviária, tomando o ônibus para o norte, que o levaria de volta para casa. Parou no México e ligou para a namorada, pedindo-lhe que enviasse dinheiro, e entrou no avião para os Estados Unidos como quem entra em um tubo, no qual se viu saindo de uma dimensão para outra, pois, de alguma forma, sentiu que tinha se tornado um “nativo” em função da aprendizagem da língua e da convivência continuada com as famílias pobres do lugar. Ao mesmo tempo, era um estadunidense voltando para casa com os recursos da namorada... Talvez estivesse vivendo, naquele momento, uma crise identitária ligada a uma possibilidade de sair de um estado inflacionado... O *lama* não sabia o que fazer; mais uma vez, parecia saber apenas o que não queria: não queria mais trabalhar com marcenaria, e não queria continuar um relacionamento fadado ao fracasso. Havia rezado para, talvez pela primeira vez, conseguir aterrissar, ser capaz de criar raízes, ser capaz de manter vínculos com uma mulher real, não idealizada. Além da imagem do tubo, a imagem da queda também parece se articular a seu momento de vida, quando, então, resolveu retornar aos Estados Unidos sem dinheiro, sem trabalho, e dependendo da mulher de quem já estava separado. Um desejo grande de “ser parte do mundo”, “assentar-se”, enraizar-se, parecia movê-lo naquele momento.

and I thought: “I think I don’t know what to do. I really don’t know what’s best.” So then I thought... “Well, I’ll really pray about it.” So then while I was really praying about this, I thought: “I really don’t know who to pray to, because I don’t believe that there is a God anymore, this is not logical, but there must be somebody who listens to prayers like this. So whoever listens to prayers like this, then I pray that whatever decision I make is the correct one, and I pray that eventually I find an occupation, a job that’s beneficial, that doesn’t create harm to the environment or to people, and I pray that I find my spiritual partner in life, and I pray that I find a teacher that can really teach me the authentic truth of the spiritual path, that I can really rely on.” So I made this prayer really strongly, and then I was there at the bus station. There was one bus going South to *Machu Pichu*, one bus going North to México, so I thought: “Ok, I need to go home.” I got on the bus going North. I ended up in a little town in Mexico with no money, and had to call my girlfriend for money to get home. I had almost nothing to live on for a period of time. She sent me the money, and when I got on that plane, it was like I had gone into a hole... It was like a tube, almost... I’d gone native for months... If you are a tourist, the hotel right to the airport, everything is designed for the tourist, and it’s really insulated from the surrounding environment, specially in Mexico, you go to the resort and you’re always insulated from the life of the people that live there. So it’s like I got back into a tube again, and I really felt it strongly: “Wow, this is really different: traveling as a tourist and traveling as a native in this kind of way. It was a big difference... I got back to the United States and I didn’t know what I was going to do. I didn’t really want to continue just doing carpentry work, and the girl that I was living with, we had a nice relationship, but it wasn’t really a serious long-term relationship, and I had no spiritual path... (*LAMA N.*, p. 445).

A primeira coisa que fez ao chegar aos Estados Unidos foi achar emprego em uma empresa falida que produzia barracas e cujo dono coincidentemente era seu vizinho. Comprou por um valor irrisório cinquenta por cento da sociedade para poder começar a trabalhar. *Lama N.* investiu seu conhecimento no desenvolvimento de produtos, conseguiu um empréstimo no banco e seu sócio fez a parte de *marketing* da empresa. Trabalhou lá por sete ou oito anos, e gostava: “era muito divertido”. Nesse período, ouviu falar daquele que viria a ser seu mestre.

Um dia, enquanto eu estava no trabalho, meu parceiro disse que havia um professor que tinha vindo para Eugene, Oregon... Nessa época, eu não estava mais tão interessado em coisas espirituais. Eu tentei de tudo: renascimento, meditação transcendental, hinduísmo, seminários do “sim” (Yes Seminars): nesses seminários, você diz “sim” para a vida. É como um seminário de negócios. (...) algumas dessas coisas foram úteis, mas sempre chegavam a um fim. Havia sempre um ponto em que eu sentia que minhas perguntas não estavam sendo respondidas, ou que a profundidade daquilo era insuficiente para ir mais fundo... A imagem que eu tenho é como explorar a água e num primeiro momento parece que é realmente profundo, você nada por um tempo, conhece, e é tipo: “É isso. É tudo o que tem.” Eu tinha tido essa experiência repetidas vezes, então, quando meu parceiro me contou que havia um professor do Tibete, eu pensei: “Oh, Deus, outro desses tipo-*guru*.” Eu não estava muito interessado naquilo. No dia seguinte, ele voltou e eu ainda lembro que estava extremamente frio, estávamos almoçando, e ele disse: “Ele disse algo interessante ontem. Ele disse que se nós tivéssemos o carma para estar lá, que estaríamos no salão, mas apenas pessoas que tinham carma estariam lá. As pessoas que estavam lá tinham o carma para estar lá, basicamente.” Eu fui para casa pensando, e eu pensei: “Como isso funciona? Se você não tem o carma para estar lá, o que o mantinha afastado? Haveria algum campo de força pelo qual você não conseguiria passar?” Não fazia nenhum sentido, não era lógico para mim. Então eu pensei por outro lado: “Se você tivesse o carma para estar lá, o que teria te levado a estar lá? O que te atrairia para dentro do salão? Como você chegaria ali?” Quanto mais eu pensava naquilo, mais não fazia nenhum sentido, mas eu não conseguia parar de pensar naquilo. Então, finalmente, eu cheguei à conclusão: “O que aconteceria se você tivesse o carma para estar ali mas não fosse? Que pena seria!” E aí eu pensei: Oh, Deus. Sim, é melhor eu ir!... Talvez eu tenha carma, e o fato de que eu pensei tanto nisso...” Eu fui e conheci o *Rinpoche* pela primeira vez... (*LAMA N.* pp. 445, 446)¹⁶⁷

¹⁶⁷ One day, while I was at work, my partner said that there was a teacher who had come to Eugene, Oregon... By this time, I wasn't so much interested in spiritual stuff anymore. I tried everything: rebirthing, transcendental meditation, Hinduism, Yes Seminars: in those seminars, you say “Yes” to life. It's like a business seminar. (...) some of those things were useful, but they always came to an end. There was always a point which I felt that my questions weren't being answered, or that the depth of it was insufficient to go any further... The image I have is like exploring bodies of water and at first it seems like it is really profound, you swim in it for a while, you get to know it, and it is like: “That's it. That's all there is.” I had had that experience over and over again, so, when my partner told me that there was a teacher from Tibet, I thought: “Oh, God, another one of these *guru* types.” I wasn't so interested in that. The next day he came back and I can still remember it was freezing cold, we were eating lunch, and he said: “He said something interesting yesterday. He said that he if we had the karma to be there that we would be in the room, but only the people who had the karma to be there. The people that were in the room had the karma to be there, basically.” I went home thinking, and I thought: “How does that work? If you don't have the karma to be there, what would keep you away? Would there be some force field that you wouldn't be able to walk through it?” It didn't make any sense, it wasn't logical to me. Then I thought on the other hand: “If you did have the karma to be there, what would have trapped you to be there? What would draw you to be into that room? How would you arrive there?” The more I thought about it, the more it didn't make any sense to me at all, but I couldn't quit thinking about it. Then, finally, I got to the conclusion: “What would happen if you had the karma to be there, but you didn't go? What a shame that would be!” Then I thought: “Oh,

Quando *Lama N.* ouviu falar de *Rinpoche* a primeira vez, já estava cansado do “tipo *guru*”. Já havia tido diversas experiências com meditação transcendental, hinduísmo, seminários para dizer “sim” à vida e tornar as empresas mais lucrativas... Naquele momento, não estava interessado em mais uma oferta de um produto com data de validade a vencer, posto que já não acreditava que conhecer mais um *guru* permitir-lhe-ia penetrar suas questões com maior profundidade. Embora algumas das técnicas com as quais teve contato tenham sido úteis em alguns aspectos, havia sempre um momento no qual sentia que suas questões não estavam sendo respondidas. A imagem da água que se revela rasa, de algum modo, retrata as experiências que tivera.

Então seu amigo mencionou a fala do *guru*, e esta foi como um anzol a fisgá-lo, conduzindo-o à próxima palestra daquele que passou a ser designado por *Rinpoche*¹⁶⁸. A isca foi o seguinte enunciado: “se a pessoa tivesse o carma para estar presente na palestra, ela estaria lá, mas somente as pessoas com carma para estar lá estariam lá”. *Lama N.* não conseguia parar de pensar nessa proposição, concluindo que seria uma vergonha se ele tivesse o carma para estar lá e tivesse faltado. A noção de carma, com a qual o *lama* já estava familiarizado, pressupõe um certo determinismo baseado no princípio da ação e reação. Conforme discuti, *Karmann*, do sânscrito, significa ação, implicando uma reação decorrente da mesma com a qual, de algum modo, o indivíduo terá que se haver. “Ter o carma para esta na palestra do *lama*” implica ter realizado uma ação que levaria a esse resultado; implica também, de alguma forma, ter uma conexão com o *lama* que pode transcender o tempo e o espaço, posto que a noção de carma, ou a noção de contínuo mental no budismo, articula-se também a uma concepção reencarnacionista na qual a consciência pode se manifestar em outros corpos, e todas as experiências vivenciadas pela consciência estão intimamente relacionadas às ações realizadas por ela, ou seja, a seu carma.

Veremos que houve um encontro “mágico” no qual *Lama N.* relata uma estranha familiaridade com *Rinpoche*, como se o conhecesse há muito tempo. A partir desse ponto, *Lama N.* nos contará um pouco mais acerca de seu processo intuitivo, como se os passos errantes de uma vida anterior a esse encontro pudessem ser ressignificados e banhados de sentido a partir do momento em que *Lama N.* conheceu seu mestre. Lembremos que o *lama* estava vivenciando uma possibilidade alienada, ou de “queda” do estado onipotente que o impedia, muitas vezes, de “aprofundar suas questões”. Estava a desejar ardentemente

God. Yes, I'd better go!... Maybe I have karma, and the fact that I had been thinking about it so much...” I went and met *Rinpoche* for the first time... (*LAMA N.* pp. 445, 446).

¹⁶⁸ Termo tibetano que significa “precioso” e é usado para designar os mestres.

trabalhar em uma função que fosse significativa, encontrar uma companheira que, de algum modo, ressoasse sua espiritualidade, e também conhecer alguém que pudesse ajudá-lo a entrar no mar e conhecer sua profundidade. Selecionei um longo trecho acerca deste primeiro encontro; optei por não entremeá-lo com comentários para não interromper o fluxo narrativo.

Quando eu entrei na sala e o vi pela primeira vez, eu o reconheci... Era como se eu já o conhecesse, ele me era familiar... Era um completo senso de familiaridade. A primeira coisa que passou pela minha cabeça foi: "Uau, isso é o que você está fazendo agora. Que maravilhoso." Foi bem assim, e depois: "Por que eu pensei aquilo? Eu não conheço esse cara!" Mas assim que eu entrei, houve tipo um *flash* de reconhecimento. No começo, o *Rinpoche* não estava realmente ensinando muito porque ele não tinha um tradutor, porque sendo do Tibete, ele não havia aprendido inglês muito bem, ele não sabia falar inglês. Então, a única coisa que ele podia fazer era desenhar. Ele pegava um pedaço de papel e desenhava a mão do Buda, ou a cabeça do Buda. Ele era um artista ótimo. Então eu pegava um pedaço de papel de rascunho e tentava fazer as mesmas proporções e nós tentávamos desenhar aquilo, aí ele corrigia nossos desenhos. Depois de um tempo, ele decidiu: "Ok, eu não posso ir muito mais longe." Aí nós começamos a aprender os cânticos. Não tínhamos nenhum texto, não tínhamos ideia do que o cântico era, mas ele sentava conosco por horas, cantando uma melodia, só uma melodia, e soava como se viesse de outro mundo, era tão etéreo... Não se encaixava em nenhuma das nossas estruturas de melodia, e tinha várias pequenas transições que são muito difíceis de copiar. Então tentamos fazer, e nenhum de nós conseguia. O *Rinpoche* nos ajudava pacientemente de novo, de novo, de novo, de novo, de novo, até que finalmente ele fazia uma pausa ... E então fazia tudo novamente. Em meio a isso, de repente eu percebi: "Uau, a música que ele está cantando, eu conheço essa música, já ouvi isso antes ... Mas isso é impossível! Eu nunca tinha ido ao Tibete, eu nunca tinha ouvido nenhuma música tibetana, eu não sei nada. "Então, de repente me lembrei de um sonho que eu tinha tido quase três meses antes. Foi depois que eu tinha voltado da América Central e antes de eu ter começado meu trabalho no *Pacific Tents*. Ele realmente me chamou a atenção, e eu escrevi o sonho, porque foi muito impressionante para mim ... *Rinpoche* estava no sonho ... Não era exatamente *Rinpoche* como eu estava vendo-o agora, mas era *Rinpoche*, com certeza, só que no meu sonho ele parecia um motorista de ônibus de um programa de televisão nos Estados Unidos: um cara muito forte, um pouco cheinho, um pouco gordo e com um ótimo senso de humor ... Havia uma comédia sobre isso, e quando eu era criança, eu costumava assistir a esse programa, e meu pai amava aquele programa, e por isso eu assistia com ele ... No meu sonho, eu não tinha nenhum ponto de referência de compreender o *dharma* ou nada, então, o sonho foi composto a partir de elementos de minha própria mente. Havia esse motorista de ônibus na frente do ônibus – mas era o *Rinpoche*, não havia dúvida – dirigindo o ônibus ... Subi no esse ônibus, e eu tinha a minha caixa de ferramentas comigo. Era para eu verificar se o motor estava ok, para que o ônibus pudesse ir. Eu o estava ajustando, e verificando o motor e coisas assim. De repente, a porta do ônibus simplesmente fechou e selou, como em *Star Trek*, e não havia mais nenhuma porta lá, não havia porta! Eu estava preso, não tinha jeito de sair do ônibus. Eu estava preso no ônibus, e eu comecei a ficar muito nervoso, porque o cara na frente do ônibus estava olhando para mim e disse: "O que você está fazendo no ônibus? Você deveria estar nesse ônibus?" "Olhei em volta e percebi que todos os que estavam no ônibus deveriam estar lá, e eu disse: "Eu não sei se eu deveria estar no ônibus, mas eu posso consertar qualquer coisa que precise ser reparada... Qualquer coisa que precisa ser consertada, eu posso consertar." Ele riu, e disse: "Ok, você pode vir junto, se você pode consertar coisas, você vai ser muito útil no ônibus..." Então eu olhei e havia um lugar vago no ônibus, pensei: "Bem, eu acho que eu deveria estar aqui, porque há um assento sobrando." Eu fui e me sentei ao lado de um menino, ele olhou para mim, e eu disse: "Para onde esse ônibus vai?" Ele disse: "Eu não sei, nenhum de nós realmente sabe

aonde o ônibus está indo." Eu disse: "Bem, quanto tempo a viagem demora?" Ele disse: "Ninguém sabe..." "Você não sabe nem quanto tempo essa viagem vai demorar! Bem, para onde estamos indo?" Ele não tinha ideia para onde estávamos indo, ele disse: "Não." Eu disse: "Bem, isso é muito estranho. Estaremos no ônibus e não sabemos para onde estamos indo ou quanto tempo vai demorar... Eu preciso de algum tipo de ponto de referência." Eu estava me sentindo como se eu precisasse ficar no chão, então eu peguei minha carteira: "Pelo menos eu vou descobrir o que ano é. Olhei para minha carteira de motorista e não havia nada que eu pudesse ler. Olhei para alguém, e disse: "Eu realmente preciso de algum tipo de ponto de referência" Ele me deu um pequeno livro, e ele disse: "Olhe aqui" Eu olhei no índice, e passava de "q" para "s", não havia nenhum "r" para ponto de referência... Eu percebi que seja lá o que eu estava indo fazer, seria sem qualquer ponto de referência... Mais tarde, quando chegaram nossos textos, e eu estava olhando-os – o nosso texto de meditação – há uma linha lá que diz: "Esta é a prática sem nenhum ponto de referência." Quando eu vi aquilo, eu fiquei tão surpreso, pensei: "Uau, como pode ser? Essa citação específica estava no meu sonho: "Nenhum ponto de referência"... Eu olhei para o motorista na frente e ele começou a cantar, mas na minha mente, eu nunca tinha ouvido cântico tibetano, então eu pensei que era uma canção fúnebre... Eu não entendia por que ele estava fazendo aquilo. Então eu percebi que não havia volante, não havia controles, apenas ele em pé no ônibus, e ele estava de nos encarando. Ele não estava olhando para a frente, ele estava de frente para nós, e quando ele começou a cantar, fez com que o ônibus andasse... Mais tarde eu soube que o nome da nossa escola em particular de budismo é budismo *Mantrayana*, ou o veículo que se baseia em cânticos, ou fazer essas práticas de meditação com cânticos, usando *mantra*... Então, ele estava cantando essa música, a mesma melodia que eu iria ouvir mais tarde, e que fazia com que o ônibus se movesse. Foi uma analogia perfeita com o veículo *Vajrayana*, ou veículo *Mantrayana*, é claro que eu não sabia nada na época. Eu apenas achei tão estranho que o ônibus se movesse com sua voz, e o ônibus se movia ... Finalmente, chegamos a uma cidade enorme, com trânsito para todos os lados, e os carros não conseguiam se mexer, era tanto trânsito que não dava para se mexer, mas o ônibus se movia pelo trânsito sozinho, e o ônibus era a única coisa na cidade se movendo. Ele finalmente chegou a uma ponte, e eu olhei para cima e era a Ponte Queen's – tem uma ponte em Nova York chamada Ponte Queen's – e ela subia ao céu, e então o ônibus começou a ir para essa ponte... Naquele momento eu acordei. Então mais tarde eu descobriria que uma das práticas principais do *Rinpoche* era a prática do Buda feminino Tara, e aí, muitos anos depois, quando me mudei para São Paulo, quando vi o trânsito, cerca de vinte cinco anos depois daquele sonho, eu pensei: "Essa é a última parte do sonho! É São Paulo! Eu pensei que era Nova Iorque... Eu percebi isso quando eu estava em um trânsito muito complicado em São Paulo: "Era sobre isso aquela parte do sonho!" Mas o efeito interessante que o sonho teve sobre mim foi que quando eu ouvi *Rinpoche* cantar este cântico, eu percebi que eu já o tinha ouvido no sonho. Era como se o passado, o presente e o futuro tivessem se tornado indistinguíveis para mim, eles meio que se misturaram em um momento muito sublime, e então eu sabia que o *Rinpoche* era meu mestre. Eu não tinha dúvida alguma, porque a minha própria intuição interior, e história, ou conexão cármica tinham me mostrado isso antes mesmo de eu conhecê-lo. Então era como se estivesse destinado a acontecer – você poderia usar essa frase – ou carmicamente... Minha estrutura cármica era tal que não deixou nenhuma dúvida em minha mente de que ele era meu mestre. Eu tinha absoluta certeza, tão certo quanto qualquer coisa que eu já tivesse sentido na minha vida, eu senti naquele momento: "Esse é meu mestre." Não havia dúvida. Toda a estranheza de ele vindo de outro país, toda a estranheza do que ele estava nos ensinando, que era completamente indecifrável, eu não tinha ideia do que ele estava falando; tudo isso não importava. Eu me senti totalmente familiarizado e seguro com ele, como se ele fosse o centro do meu universo, e, quando ele começou a nos ensinar, eu percebi que o que ele estava ensinando era tão profundo, que eu senti como se tivesse nadado para fora do fim da plataforma continental e eu só tinha o oceano vasto e infinito diante de mim; que não importava onde eu fosse, ou o quanto eu aprendesse, eu nunca chegaria ao fim. Foi uma sensação: "Agora eu finalmente encontrei um mestre com quem não se chega ao fim da prática, não há limitação

para a prática: a prática é ilimitada.” Então eu tinha aquela preciosidade realmente diferenciada... (...) eu realmente senti aquela imensidão. Além disso, *Rinpoche* era tremendamente bom e compassivo. Antes que ele pudesse realmente me ensinar, a primeira coisa que lhe perguntei foi: “Você trouxe todos esses livros com você do Tibete – aponte para os livros – o que eles dizem? Nós não sabemos o que esses livros contêm.” Ele apenas apontou para todos os livros, e ele colocou a mão em seu coração, assim... Isso é tudo o que obtive de resposta, ele não disse nenhuma palavra, mas eu entendi que todos os ensinamentos são essencialmente para desenvolver um bom coração, para desenvolver um coração puro, e ele diria isso repetidamente mais tarde: que todos os ensinamentos, o elemento essencial de todos os ensinamentos era desenvolver um bom coração, um coração compassivo, um coração puro – essa era a essência de tudo o que ele ensinava, a motivação... Então esse foi o começo do meu caminho com *Rinpoche*. (*Lama N*, pp. 448-451)¹⁶⁹.

¹⁶⁹ When I came into the room and saw him for the first time, I recognized him... It’s like I already knew him, he was familiar to me... It was a complete sense of familiarity. The first thought that went through my mind was: “Wow, this is what you are doing now. How wonderful.” It was just like that, and then: “Why did I even think that? I don’t know this guy!” But when I first came in, there was like a flash of recognition. In the beginning, *Rinpoche* really wasn’t teaching very much because he didn’t have a translator, because being from Tibet, he really hadn’t learnt English very well, he couldn’t speak English. So, the only thing we could do was draw. He would get a piece of paper and he would draw the hand of the Buddha, or the head of the Buddha. He was a very great artist. Then we would get a piece of draft paper and try and lay out the same proportions and we’d try and draw it, then he would correct our drawing. After a while, he decided: “Ok, I can’t go very far.” Then he had us start learning the chanting. We didn’t have any texts, we didn’t have any idea of what the chant was, but he would sit with us for hours, chanting one melody, just one melody, and it sounded like it came from outer space, it was so ethereal... It didn’t fit any of our melody structure, and it had all of these little transitions that are very hard to copy. So we tried to do it, and none of us could do it. *Rinpoche* would help us so patiently again, again, again and again, until finally he would just take a break... And then we would do it again. In the middle of this, all of a sudden I realized: “Wow, the tune that he is singing, I know that tune. I’ve heard it before... But that’s impossible! I’ve never been to Tibet, I’ve never heard any Tibetan music. I don’t know anything.” Then, all of a sudden I remembered a dream that I’d had almost three months before. It was after I had come back from Central America, and before I had started my work at Pacific Tents. It really called my attention, and I wrote the dream down because it was so impressive to me... *Rinpoche* was in the dream... It wasn’t exactly *Rinpoche* like I was seeing him now, but it was *Rinpoche* for sure, except that in my dream he looked like a bus driver from a television show in the United States: a very strong guy, a little bit chubby, a little bit fat, and with a really great sense of humor... There was a comedy about this, and when I was a child, I used to watch this show, and my father loved that show, and so I would watch it with him... In my dream, I had no point of reference of understanding *dharma* or anything, so, it was composed out of the elements of my own mind. There was this bus driver in the front of the bus – but it was *Rinpoche*, there was no doubt – driving the bus... I got onto this bus, and I had my tool box with me. I was supposed to check to make sure the engine was ok, so that the bus could go. I was tuning it up, and checking the engine and stuff. All of a sudden, the door of the bus just closed, and sealed, like in *Star Trek*, and there was no door there anymore, there was no door! I was trapped, there was no way to get out of this bus. I was stuck on this bus, and I started to get really nervous, because the guy in front of the bus was looking at me and said: “What are you doing on this bus? Are you supposed to be on this bus?” I looked around and I realized that everybody on that bus was supposed to be on that bus, and I said: “I don’t know if I am supposed to be on the bus, but I can fix anything that needs to be repaired... Anything that needs to be fixed, I can fix it.” He laughed, and he said: “Ok, you can come along, if you can fix things, you’ll be very useful on the bus.”... Then I looked and there was one seat left on the bus, I thought: “Well, I guess I am supposed to be here, because there is one seat left.” I went and sat down next to this little boy, and he looked up at me, and I said: “Where is this bus going?” He said: “I don’t know, none of us really knows where the bus is going.” I said: “Well, how long is the journey going to take?” He said: “Nobody knows...” “You don’t even know how long the trip is going to take! Well, where are we going?” He didn’t have any idea of where we were going, he said: “No.” I said: “Well, that’s very strange. We’ll be on this bus and we don’t know where we’re going or how long it’s going to take... I need some kind of reference point.” I was feeling as if I needed to be grounded, so I got my wallet up: “At least I am going to figure out what year it is. I looked at my driver’s license and there was nowhere I could read it. I looked at someone, and said: “I really needed some kind of reference point.” He gave me a little book, and he said: “Look in here.” I looked in the index, and it went from “q” to “s”, there wasn’t even any “r” for reference point... I realized that whatever I was going to be doing, it was without any reference point whatsoever... Later on, when we first got our texts, and I was looking in our texts – our meditation text – there is a line there that says: “This is the practice with no reference point.” When I saw that, I

Lama N. inicia a narrativa desse encontro descrevendo os sentimentos contraditórios que teve ao ver *Rinpoche* pela primeira: por um lado, “reconheceu-o”, “teve um completo senso de familiaridade”, e pensou: “Então é isso que você tem feito? Que maravilhoso!” – como se o conhecesse para além da *persona* de mestre tibetano que estava conferindo uma palestra... Por outro, perguntava-se: “Por que pensei nisso? Não conheço esse cara!” Parecia haver uma luta entre o processo intuitivo experienciado e o pensamento que não via uma lógica naquele processo que transcendia a razão. Após esse “*flash* de reconhecimento”, *Lama N.* continuou a frequentar as atividades propostas por *Rinpoche*, as quais não podiam ser chamadas de ensinamentos no sentido estrito do termo, já que propunham que os participantes desenhassem partes do corpo de Buda, copiadas dos desenhos de *Rinpoche*, “que era um

was so amazed, I thought: “Wow, how can that be? That specific quote was in my dream: ‘No reference point’... I looked up at the driver in the front and he started chanting, but in my mind, I’d never heard Tibetan chanting, so I thought he was singing a funeral dirge... I didn’t understand why he was doing that. Then I realized there was no steering wheel, there were no controls, only him standing in the bus, and he was facing us. He wasn’t facing ahead, he was facing us, and as he started to chant, it caused the bus to move... Later I heard that the name of our particular school of Buddhism was called *Mantrayana* Buddhism, or the vehicle that is based upon chanting, or doing these meditation practices with chanting, using mantra... So he was singing this tune, the same tune that I would hear later, and it caused the bus to move. It was a perfect analogy for the *Vajrayana* Vehicle, or the *Mantrayana* Vehicle, of course I didn’t know anything at the time. I just thought it was so strange that the bus would move by his voice, and the bus moved... Eventually we came to an enormous town with traffic everywhere, and the traffic couldn’t move, it was so much traffic that it couldn’t move, but the bus just moved through the traffic on its own, and the bus was the only thing in the city moving. It eventually came to a bridge, and I looked up and it was the Queen’s Bridge – There is a bridge in New York called the Queen’s Bridge – and it just went up into the sky, then the bus started going upon this bridge... At that moment I woke up. Then later I would find that one of *Rinpoche*’s main practices was the practice of the female Buddha Tara, and then, many years later, when I moved to São Paulo, when I saw the traffic, some twenty five years later after I had had the dream, I thought: “That’s the last part of the dream! It’s São Paulo! I thought it was New York City... I realized that when I was in a really heavy traffic in São Paulo: “That’s what that part of the dream was about!” But the interesting effect that the dream had on me was when I heard *Rinpoche* chanting this chant, and I realized that I had already heard it in the dream. It was as if the past, the present and the future, all became indistinguishable to me, they just kind of blended together in one really sublime moment, and then I knew that *Rinpoche* was my teacher. I had no doubt whatsoever, because my own interior intuition, and history, or karmic connection had shown that to me before I even met him. So it was as if it was destined to be – you could use that phrase – or karmically... My karmic structure was such that left no doubt in my mind that he was my teacher. I had absolute certainty: as certain as anything I had ever felt in my life, I felt in that moment: “This is my teacher.” There was no doubt. All of the strangeness of him coming from another country, all of the strangeness of what he was teaching us, which was completely undecipherable, I had no idea of what he was talking about; all of that, it didn’t matter. I felt completely familiar and safe with him, as if he was the center of my universe, and, as he started to teach us, I realized that what he was teaching was so profound, that I felt like I’d swum off the end of the continental shelf and I only had the vast, infinite ocean in front of me; that no matter where I went, or how much I learnt, I would never come to the end of it. It was a feeling: “Now I’ve finally found a teacher that there is no coming to the end of the practice, or the limitation of the practice: the practice is limitless.” So I had that really distinctive preciousness... (...) I really felt that immensity. In addition, *Rinpoche* was tremendously kind and compassionate. Before he could really teach me, the first thing I asked him was: “You brought all of these books with you from Tibet – I pointed to the books – what do they say? We don’t know what’s in these books.” He just pointed to all the books, and he put his hand on his heart, like this... That’s all I got, no words from him to say, but I just understood that all of the teachings are essentially to develop a good heart, to develop a pure heart, and he would say that again and again later: that all of the teachings, the essential element of all of the teachings was to develop a kind heart, a compassionate heart, a pure heart – that was the essence of everything that he taught, the motivation... So that was the beginning of my path with *Rinpoche*. (*LAMA N.* pp. 448-451).

grande artista”. Após esse momento inicial, o mestre tibetano que não sabia falar inglês percebeu “que não conseguiria ir muito longe com as aulas de desenho”, então começou a ensinar canto: “apenas uma melodia” que soava como se “viesse do espaço, de tão etérea”. *Rinpoche* pacientemente repetia a mesma melodia “que não se encaixava em nossa estrutura melódica”, e todos tinham imensa dificuldade em aprender aquelas melodias. Realmente, os orientais têm registros sonoros, como quartos de tom, ou intervalos até menores, que nós não temos originalmente em nossa música. Então, de repente, *Lama N.* deu-se conta de que “conhecia aquela música” completamente alheia a sua realidade concreta. Começou, então, o diálogo interno entre o que seria logicamente plausível – eu diria, racionalmente plausível, posto que o inconsciente tem sua própria lógica, e esta não se encontra no registro racional – e a experiência também concreta de estranha familiaridade que *Lama N.* estava vivendo, pois se lembrava de ter ouvido aquela canção. Então, recordou um sonho que havia tido três meses antes, assim que retornou da América Central. O sonho havia chamado tanto a sua atenção que o tinha anotado. “*Rinpoche* estava no sonho.” Interessante o fato de *Lama N.* intuitivamente saber que o personagem de seu sonho “era” *Rinpoche*, em função do próprio desenrolar do enredo sonhado e das experiências internas que, de alguma forma, confirmaram essa intuição. Chama, porém, a atenção, o fato de esse personagem-*Rinpoche* ser um motorista de ônibus de um programa da televisão americana que o pai de *Lama N.* “adorava”. Além disso, quando criança, *Lama N.* assistia a esse programa com seu pai, provavelmente vivendo momentos de descontração junto a seu pai. A figura do pai e do mestre parecem estar, de alguma forma, fundidas nesse sonho, e podemos supor, que, em alguma medida, pode ter havido um processo de elaboração do relacionamento do *lama* com seu pai, por meio de seu relacionamento com *Rinpoche*. Penso, porém, que a figura do mestre tenha sido mais abrangente do que a possibilidade de resolver questões do complexo paterno... Como diz *Lama N.*: “*Rinpoche* era tudo para mim.” Esse “tudo” remete-nos a uma experiência de totalidade, de *Self*, conforme discutiremos.

Segue o relato do sonho. *Lama N.* subiu no ônibus com sua caixa de ferramentas, tendo a função de checar o funcionamento do motor, a fim de liberar a saída do ônibus. Então a porta do ônibus foi trancada e desapareceu. *Lama N.* viu-se sem ter como sair do ônibus, “estava preso em uma armadilha”. Começou a ficar nervoso porque o “cara” em frente a ele – o motorista – começou a encará-lo e inquiriu: “O que você está fazendo neste ônibus? É para você estar neste ônibus?” Então *Lama N.* percebeu que “todas as pessoas que estavam no ônibus deveriam estar naquele ônibus” – lembremos da questão do carma discutida

anteriormente. Então respondeu que não sabia se deveria estar ali, mas poderia “consertar qualquer coisa”. Então o motorista gargalhou e lhe deu permissão de estar ali, pois o *lama* seria muito útil. Então *Lama N.* viu um assento vazio e lhe ocorreu que talvez devesse estar naquele ônibus. Sentou-se ao lado de um menino pequeno e tentou obter informações: para onde o ônibus se dirigia? Quanto tempo levaria a viagem? Mas o menino e tampouco os outros passageiros sabiam responder àquelas perguntas. Em sua carteira de motorista não constava o ano, e *Lama N.* começou a ficar apavorado com o fato de não haver qualquer “ponto de referência”, não havia sequer a letra “R” em um dicionário que o menino lhe entregou para se localizar... Então percebeu que “o que quer que fosse fazer lá, seria sem ponto de referência”. *Lama N.*, então, lembra que a primeira vez que viu os textos de meditação havia a frase do seu sonho: “Isso é uma prática sem ponto de referência”. Voltando ao sonho, *Lama N.* viu o motorista começar a cantar e, como nunca tinha ouvido canções ou mantras budistas tibetanos, pensou que se tratasse de um canto funerário – esse era o canto que, mais tarde, *Rinpoche* iria lhe ensinar e que ele iria “reconhecer”. Então observou que, no ônibus, não havia volante ou controles; havia apenas o motorista a sua frente, e este não estava olhando para frente, encarava os passageiros. Então, ao cantar, o ônibus se movia. *Lama N.* faz outra digressão e explica que o veículo budista ao qual se afiliou é *Mantrayana*, ou *Vajrayana*, no qual o uso de mantras é bastante comum. Como vimos, o budismo tibetano é *Mahayana* e *Vajrayana*, ou *Mantrayana*.¹⁷⁰ Então o ônibus foi parar em uma enorme metrópole com carros por toda a parte e um trânsito bastante pesado. O ônibus, porém, era o único veículo que se movia naquele engarrafamento. Então o ônibus subiu a Ponte Queens em Nova York, e *Lama N.* parece associar o nome da ponte – Ponte Rainha – à prática principal de seu mestre: a prática do Buda feminino Tara, muitas vezes associada ao arquétipo da Grande Mãe. Tara é também associada à coragem, à força e à capacidade de descer ao submundo para salvar os seres sencientes. Possui um aspecto pacífico e outro irado, sendo que, em qualquer forma que se manifeste é a expressão suprema da compaixão e da sabedoria. É uma das divindades mais cultuadas no Tibete, e *Rinpoche*, segundo *Lama N.* contou-me, era detentor da linhagem de Tara, podendo transmiti-la a quem se comprometesse a seguir o princípio budista da não-violência, da compaixão e da sabedoria.

O processo intuitivo do *lama* chama a atenção. Teve um sonho, de algum modo, premonitório em relação ao encontro com *Rinpoche*. Até mesmo a dúvida se ele deveria estar

¹⁷⁰ Nas entrevistas de Gueshe T. e Gueshe S. os dois monges utilizam o termo Tantra, o qual tem o mesmo significado de Vajrayana e Mantrayana neste contexto. Lembremos que o termo sânscrito *yana* significa “veículo”.

no ônibus ou não parece ter se dado concretamente na fala de seu amigo de que “somente as pessoas com carma para ir à palestra estariam lá”; palestra à qual havia faltado... A necessidade de aterrissar, misturada a um cansaço com o “tipo-guru”, de algum modo, parecem tê-lo privado de ir à palestra que fora convidado. Sua intuição, aliada a uma inquietação gerada pela fala do mestre acabaram por conduzi-lo a um primeiro encontro. Lembremos que em seu sonho havia um assento vazio, como que a esperar por ele e, ao percebê-lo, no sonho, pensou que talvez ele devesse estar ali... *Lama N.* obteve a “permissão” do “motorista” para estar no ônibus no qual “todos que lá estavam deveriam estar”, quando respondeu que poderia “consertar qualquer coisa”. Pensamos que esse “conserto” articula-se primeiramente a seus próprios complexos e desafios pessoais, podendo, então, desenvolver-se no sentido de contribuir ao trabalho de ser também ele, como *lama*, um cuidador de almas. O arquétipo do curador ferido faz-se presente na imagem do “conserto”...

Chama a atenção também a figura do menino sentado ao lado do *lama*. Seria uma representação do menino que o *lama* foi e que fazia companhia ao pai, assistindo ao programa humorístico de que este tanto gostava? Estaria o “menino” também em uma viagem que, embora não tivesse qualquer garantia de sucesso, ponto de partida ou de chegada, insinuava-se como possibilidade de elaboração de complexos? O “menino” como um símbolo da criança que o *lama* foi, de algum modo, faz sentido...

Amplificando a questão intuitiva do *lama*, a bela canção de Chico Buarque e Edu Lobo, *Valsa Brasileira*, de algum modo, expressa o encontro que *Lama N.* teve com seu mestre, o qual foi antecipado por sua intuição, e redimensionou, para sempre, sua vida. “Quando eu conheci *Rinpoche* pela primeira vez, foi realmente uma grande mudança em minha vida. (...) Afetou tudo em minha vida. (...) Minha vida inteira mudou naquele ponto, e foi graças à influência de *Rinpoche*”¹⁷¹. (*LAMA N.* p. 450).

Vivia a te buscar
 Porque pensando em ti
 Corria contra o tempo
 Eu descartava os dias em que não te vi
 Como de um filme
 A ação que não valeu
 Rodava as horas pra trás
 Roubava um pouquinho
 E ajeitava o meu caminho
 Pra encostar no teu

¹⁷¹ When I first met Rinpoche, it was really a major change in my life. I guess you could call it a sea change, it affected everything in my life. So that’s what it was like for me: my whole life really changed at that point, and it was really due to Rinpoche’s influence. (*LAMA N.* p. 450)

Subia na montanha
 Não como anda um corpo
 Mas um sentimento
 Eu surpreendia o sol
 Antes do sol raiar
 Saltava as noites
 Sem me refazer
 E pela porta de trás
 Da casa vazia
 Eu ingressaria
 E te veria
 Confusa por me ver
 Chegando assim
 Mil dias antes de te conhecer.

(*Valsa Brasileira*, faixa integrante do Cd *Uma Palavra*, de Chico Buarque).

Antes do encontro divisor de águas, algo se antecipou, como se corpo redimensionado pelo sentimento – um pressentimento, uma abertura, um desejo ardente de encontro com o *Self* e de transformação pessoal – tivesse chegado antes de conhecer o mestre...

O motorista não olha para a frente, olha para os passageiros... O simbolismo do *bodhisatva* está presente nesse sonho, conforme *Lama N.* futuramente iria aprender na teoria: O *bodhisatva* é aquele que, de certo modo, encarna os arquétipos do salvador e o do curador ferido. Ele não descansará enquanto houver sofrimento no mundo: seu objetivo, tal como formulado no budismo tibetano – que, como dissemos, ancora-se nos veículos *Mahayana* e *Vajrayana* – é “atingir a iluminação para o benefício de todos os seres”. O interesse do *bodhisattva* detém-se no outro, não em si mesmo. Contemplando o arquétipo do curador ferido, o trabalho com a sombra deve continuar a se dar de maneira diligente e intensiva; caso contrário, o objetivo messiânico do *bodhistava* de “salvar os seres” não será cumprido, pois não terá sido capaz de cuidar sequer de si mesmo... O *bodhisattva* é o condutor do veículo que transportará os seres de um estado de ser para outro mais desperto, mais consciente, posto que ele mesmo caminhou bastante no processo que a psicologia analítica designa por individuação, e cujas bases no budismo são a compaixão e a sabedoria – as duas principais virtudes a serem acumuladas no caminho budista tibetano.

Temos discutido a questão central da “devoção ao *guru*” no budismo tibetano e, ao longo da entrevista de *Lama N.*, veremos como esse processo se deu em sua experiência. Diferentemente dos outros entrevistados, o *lama* discorre mais abertamente acerca dos “poderes” que pôde observar em seu mestre e a forma como se entregou ao processo de se deixar conduzir e de abrir mão das próprias escolhas para seguir as orientações do mestre. Adiantamos que, nesse relacionamento de entrega, houve um processo eminentemente ético

por parte do mestre, que parece ter estado atento à própria sombra – a ferida incurável do curador ferido – e, desse modo, ter sido capaz de contribuir ao processo de individuação daquele que mais tarde consagrou *lama*, e de tantos outros.

Dando sequência ao relato de *Lama N.*, a recordação do sonho deu-se quando ouviu *Rinpoche* cantar a cantiga e o *lama* deu-se conta de que já o havia escutado em seu sonho. “Foi como se o passado, o presente e o futuro tivessem se tornado indistintos; misturaram-se em um momento realmente sublime” Naquele momento, *Lama N.* “soube” que *Rinpoche* era seu mestre. Conforme afirmou: “Não tinha qualquer dúvida porque minha própria intuição interna, história, ou conexão cármica, tinham me mostrado isso, mesmo antes de eu conhecê-lo.” Sentiu-se “completamente seguro com ele”. Nessa mesma fala, *Lama N.* também afirmou que *Rinpoche* era o centro de seu universo. Esse tipo de sentimento, ou relacionamento, expresso através da sinceridade de *Lama N.*, de alguma forma, condensa o que o budismo tibetano define por “devoção ao *guru*”. O *lama* parece ter vivido esse sentimento de maneira espontânea, assim como os símbolos de seu sonho, rico em imagens que podem ser atribuídas ao budismo, também foram anteriores ao contato formalizado com o budismo tibetano. A devoção genuína e entregue de *Lama N.* foi-lhe, de algum modo, devolvida na forma de um alinhamento do eixo ego-*Self* de tal maneira que seu percurso, a partir daquele encontro, tornou-se, de fato, a expressão das bênçãos de *Rinpoche*. O mestre não abusou da entrega do discípulo, ao contrário, auxiliou-o no desenvolvimento de suas potencialidades, de tal maneira a auxiliá-lo no processo de cura do complexo paterno, e também facilitar sua caminhada no sentido de ser o melhor que ele poderia ser... Desse modo, *Lama N.*, tomado por forte emoção, pode afirmar que recebeu “tudo” de *Rinpoche*. Esse “tudo” é incomensurável como o próprio *Self*...

Interessante notar que, nos monastérios, há aulas nas quais se aprende logicamente acerca dos motivos para se ter devoção e gratidão ao *guru*, e das consequências da negligência dessa prática. As referidas aulas têm o propósito, dentre outros, de lidar com a ambiguidade inerente a esse tipo de relacionamento, nem sempre fácil, como qualquer relacionamento. *Lama N.*, porém, não expressa qualquer ambiguidade em relação a *Rinpoche*, e parece ter se relacionado com ele como um símbolo do *Self*, um símbolo de totalidade: *Rinpoche*, com sua presença e seus ensinamentos, permitiu que *Lama N.* saísse da praia e se deparasse com “o vasto oceano a sua frente”; e esse vasto oceano era seu próprio mestre. Não importa aonde fosse, ou o quanto aprendesse, nunca chegaria a um limite; por mais que o *lama* se aprofundasse, jamais chegaria ao fim. Essa constatação parece ter-lhe dado um conforto

interno e uma tranquilidade, como se pudesse relaxar e descansar, como se pudesse parar de procurar, posto que havia encontrado o tesouro mais precioso: a possibilidade de caminhar em direção ao *Self*, a possibilidade de ampliar sua consciência e perceber que esse processo não tem limites. Vale ressaltar, nesse ponto, o processo psíquico de *Lama N.*, que estava, talvez pela primeira vez em sua vida, aterrissando e encontrando seus próprios limites, através da possibilidade de ter um trabalho cotidiano e repetitivo, através da possibilidade de humildemente abrir mão da vontade imperiosa do ego, sem, no entanto, deixar de tê-lo como mediador e aliado. O impacto que *Rinpoche* teve na vida de *Lama N.* influenciou-o, “não apenas (...) mudando o curso de sua vida”, mas também, nas palavras do *lama*, “em termos do modo como penso, o modo como reajo; tudo passou por uma profunda transformação”... A experiência paradoxal de encontrar o infinito em si mesmo e aceitar a realidade em sua crua limitação e tangibilidade começou a ser dar de maneira mais efetiva a partir do momento em que *Lama N* conheceu *Rinpoche*: estava amadurecendo.

Vejamos a questão da “devoção ao *guru*” expressa através do belo relato de *Sogyal Rinpoche*, ele mesmo reconhecido desde a infância como a reencarnação de um místico e santo tibetano.

Jamyang Khyentse é a base da minha existência e a inspiração desta obra. Ele foi a encarnação de um mestre que transformou a prática do budismo em nosso país. No Tibete, nunca foi suficiente levar o nome de uma encarnação; sempre foi preciso ganhar o respeito de todos através da erudição e da prática espiritual. Meu mestre passou anos em retiro, e contam muitas histórias miraculosas sobre ele. Tinha profundo conhecimento e grande realização espiritual, e vim a descobrir que era como uma enciclopédia de sabedoria, tendo resposta para qualquer pergunta que lhe fizessem. Há muitas tradições espirituais no Tibete, e Jamyang Khyentse era chamado como autoridade em todas elas. Para os que o conheceram ou ouviram falar dele, foi a corporificação do budismo tibetano, testemunho vivo de como pode ser alguém que realizou os ensinamentos e concluiu sua prática.

(...) Sinto que aquilo que consegui realizar hoje com minhas atividades, e o público que fui capaz de alcançar, representam o amadurecimento das bênçãos que ele me deu.

Todas as minhas primeiras lembranças são dele. Ele foi o ambiente em que cresci e sua influência dominou minha infância. Era como um pai para mim. (...)

(...)

À medida que eu crescia, Jamyang Khyentse fazia-me presidir cerimônias, enquanto ele liderava o coro. Testemunhei todos os ensinamentos e iniciações que meu mestre deu aos outros; mais que os detalhes, no entanto, o que lembro hoje é da atmosfera. Para mim ele era o Buda – não havia a menor dúvida em minha mente. E todo mundo reconhecia isso da mesma forma. (RINPOCHE, SOGYAL, 1999, pp. 14, 15).

Sogyal Rinpoche não tem qualquer dúvida de que seu mestre “era” Buda. Esse é um dado cultural enraizado no budismo *Vajrayana*, e que *Sogyal Rinpoche* viveu desde a infância. De algum modo, *Lama N.* traz, por vezes, o que chamamos em psicologia de uma

idealização da figura do mestre; referir-se ao mestre como sendo um Buda articula-se aos postulados ancorados no budismo tibetano. O *lama* viveu, em grande medida, o relacionamento com o mestre como um símbolo de *Self*, e parece ter sido bem-sucedido em função de uma base ética que caracterizou esse relacionamento. O processo devocional é cultivado culturalmente no Tibete, implicando vários protocolos na abordagem de um *lama* designado por *Rinpoche*. Normalmente, o praticante faz três prostrações, encostando a cabeça no chão, como forma de reverenciar um “Buda vivo”, como se acredita. Sogyal *Rinpoche*, assim como *Lama N.*, reconhece no mestre o centro de seu universo e a lembrança mais viva... *Lama N.*, e também Sogyal *Rinpoche*, não aprenderam primeiro o aspecto reverencial e protocolar ensinado nos mosteiros; viveram intensamente o sentimento de devoção como a expressão mais pura de sua interioridade. Os dois *lamas* citados “devem tudo ao mestre”, e reconhecem, em suas vidas, a manifestação do “amadurecimento de suas bênçãos”. Atendemos um pouco mais ao processo devocional de *Lama N.*, vejamos uma passagem na qual continua a desenvolver esse tópico.

(...) Realmente, no primeiro ensinamento que eu tive de *Rinpoche*, ele não falou muito, mas eu senti uma conexão forte com ele. Até aquele ponto, eu não tinha falado muito com ele pessoalmente, porque ele não entendia a minha língua, mas eu fui até ele. Ele tinha um santuário pequeno lá, era uma pequena casa que alugamos em Eugene, à espera da vinda de D. *Rinpoche*, que era o chefe da linhagem, e *Rinpoche* estava ajudando a organizar as coisas para isso. *Rinpoche* tinha acabado de trazer um punhado de textos com ele, do Nepal e do Tibete, que ele havia coletado. Nós estávamos sentados lá no santuário, e eu perguntei para *Rinpoche*: “*Rinpoche*, eu realmente quero estudar budismo. O que há em todos esses textos?”... Eu realmente queria começar a estudar, mas tudo estava em tibetano. *Rinpoche* apenas apontou para todos os textos e então ele colocou a mão em seu coração, assim, para indicar que tudo o que foi escrito nos textos era resumido em ter um coração puro, ou uma intenção pura, ou uma motivação pura. Ele realmente não falava muito, mas é apenas a maneira com que ele fez o gesto e o seu olhar, e tudo, eu estava completamente tomado por aquilo. Eu pensei: “Uau! Se esse é o propósito de todo o budismo tibetano – desenvolver um coração puro – então por que alguém não iria querer fazer isso? Isso é tão maravilhoso! Isso é o que todos nós queremos, é isso que todos nós admiramos, é o que achamos nobre na raça humana: é o desenvolvimento de um coração puro, uma motivação pura, o desejo de ajudar os outros.” Então, ao longo dos anos, conforme eu pude conhecer *Rinpoche*, aquilo se tornou muito óbvio para mim: que era sobre isso seus ensinamentos. Esse era o propósito dos ensinamentos, era a forma dos ensinamentos e era o resultado final do uso dos ensinamentos: é o que chamamos de *bodhicitta*, a capacidade de criar o maior benefício possível para o maior número de seres, e isso não é fácil de fazer. Como qualquer político te diria, é muito difícil para criar benefícios para todos. Você pode fazer algumas pessoas felizes, e as outras pessoas ficarão chateadas. Mesmo em sua família, se você tentar fazer uma pessoa feliz, não é tão fácil fazê-lo de uma forma muito pura. No entanto, o objetivo do budismo é criar felicidade, não só felicidade temporária, mas a felicidade suprema, e não apenas para o círculo íntimo de amigos, mas para um círculo de influências tão grande quanto possível, e, idealmente, para todos os reinos da existência, a criação de benefício. E só se pode criar esse tipo de benefício se a mente vai além das limitações do ego. Então é nisso que o caminho se transforma: ir além das limitações do ego, do autointeresse e do

foco em si mesmo, e assim, esse é o caminho que *Rinpoche* se engajou em nos ensinar, como fazer isso... Nesse momento, pensei: ““Não me importa o que ele faça. Se eu tiver que ficar de cabeça para baixo o dia inteiro, irei fazê-lo porque, obviamente, ele realizou isso.” Ele era um representante vivo do que ele ensinava: a preocupação dele com os outros era constante. Cada minuto do dia, ele cuidava dos outros, da maneira que pudesse: ou através de aconselhamento, ou da medicina, ou da criação de imagens de iluminação, ou através de práticas de *puja*, ou ensinamentos, ou fazendo cerimônias, e práticas avançadas que ajudavam as pessoas em um nível profundo... De qualquer forma que ele podia; ele era como uma máquina de benefícios. *Lama T.* chamou-o de turbo de mérito, ele gerava toda aquela virtude e mérito o tempo todo. Então, ele encontrou maneiras para outras pessoas gerarem virtude e mérito, porque esse era o objetivo principal da prática: purificar o carma de alguém, e criar virtude e mérito, o que então te dá mais suporte para compreender os ensinamentos em um nível mais profundo, o que cria mais possibilidades para expandir sua própria mente, e então, automaticamente ser capaz de ajudar outros nesse processo ... (*LAMA N.* pp. 450, 451)¹⁷².

No trecho lembrado por *Lama N.*, podemos observar a prática de “devoção ao guru” que o *lama* experiencia desde os primeiros encontros com o mestre. No momento biográfico relatado, estavam a preparar a visita do *lama* principal, o detentor da linhagem, *D. Rinpoche*. *Lama N.*, provavelmente curioso com a pilha de livros trazidos por *Rinpoche* do Tibete e do

¹⁷² (...) really the first teaching I had from *Rinpoche*, he didn't say so much, but I felt such a strong connection with him. Up to that point, I hadn't really said so much to him personally, because he didn't understand my language, but I went up to him. He had a little small shrine there, it was a little house that we rented in Eugene, waiting for *D. Rinpoche* to come, who was the head of the lineage, and *Rinpoche* was helping to arrange things for that. *Rinpoche* had just brought a handful of texts with him, from Nepal and Tibet, that he had collected. We were sitting there in the shrine, and I asked *Rinpoche*: “*Rinpoche*, I really want to study Buddhism. What's in all those texts?”... I really wanted to start studying, but everything was in Tibetan. *Rinpoche* just pointed at all the texts, and then he put his hand on his heart, like this, to indicate that everything that was written in the texts was epitomized by having a pure heart, or a pure intention, or a pure motivation. He didn't really say so much, but it's just the way he did the gesture and the look in his eyes, and everything, I was completely taken by that. I thought: “Wow! If that's the purpose of all of Tibetan Buddhism – to develop a pure heart – then why would anybody not want to do that? That's so wonderful! That's what we all want, that's what we all admire, that's what we find noble in the human race: it is the development of a pure heart, a pure motivation, the desire to help others.” Then, over the years, as I got to know *Rinpoche*, that became really obvious to me: that that's what his teachings were all about. That was the purpose of the teachings, that was the mode of the teachings and that was the ultimate result of applying the teachings: it's what we call *bodhicitta*: the ability to create the greatest possible benefit for the most number of beings, and that's not easy to do. As any politician will tell you, it's very hard to create benefit for everybody. You can make some people happy, and other people are going to be upset. Even in your family, if you try and make one person happy, it's not so easy to do it in a really pure way. Yet, the goal of Buddhism is to create happiness, not only temporary happiness, but ultimate happiness, and not just for one's close circle of friends, but for as large a circle of influences as is possible, and, ideally, for all the realms of existence¹⁷², creating benefit, and one can only create that kind of benefit if one's mind goes beyond the limitations of *self*. So that's what the path becomes: going beyond the limitations of *self*, of self-interest and self-focus, and so, that's the path that *Rinpoche* engaged on teaching us, how to do that... At that point, I thought: “I don't care what he does, if it means standing on my head all day long, I'll do that, because obviously he has accomplished it, he was like a living representative of what he taught: his caring for others was constant. Every single minute of the day, he was caring for others, in whatever way he could: either through counseling, or through medicine, or through creating images of enlightenment, or through *puja* practices, or teachings, or through doing ceremonies, and advanced practices that helped people on a profound level... Anyway that he could, he was like a benefit machine. *Lama T.* called him a merit turbo, he just generated all that virtue and merit all the time. Then he found ways for other people to generate virtue and merit, because really that was the main purpose of the practice: to purify one's karma, and to create virtue and merit, which then gives you more of a support for understanding the teachings on a deeper level, and that's creating more possibilities for expanding your own mind, and then, automatically being able to help others in that process... (*LAMA N.* pp. 450, 451).

Nepal, perguntou ao mestre acerca do conteúdo dos mesmos. *Rinpoche* não falou muito, mas apontou seu coração para dizer que lá era o local da aprendizagem. No “coração puro”, ou, em outras palavras, no coração liberto de interesse próprio e de autoapreço; no coração que se abre à compreensão do outro. Tudo o que estava escrito nos textos era forjado na experiência viva do sentimento de amor, caso contrário, seriam palavras mortas¹⁷³... O modo como *Rinpoche* fez o gesto e o seu olhar ao expressar o caminho budista deixaram *Lama N.* “completamente tocado”. O encontro do olhar do *lama* com o olhar de *Rinpoche* parece ir na direção de uma experiência numinosa, na qual a dimensão arquetípica do mestre enquanto aquele que completou o caminho à iluminação, ou seja, atingiu um patamar de onisciência, apresentou-se à consciência do *lama* como possibilidade a ser encarnada, e um impulso a engajar-se no caminho em direção ao *Self* despertou.

Lama N. descreve *Rinpoche* como um *bodhisattva* cujo único propósito na vida é beneficiar os seres. *Rinpoche*, na fala do *lama*, parece ostentar as qualidades de um ser que desenvolveu suas funções psíquicas em um nível tão vasto e profundo que transcendeu as limitações do ego. Do lugar de sua devoção, *Lama N.* observa que *Rinpoche* havia “chegado lá”: havia despertado o *bodhicitta*, ou mente de iluminação, definido sucintamente por *Lama N.* como a “capacidade de criar o maior benefício possível para o maior número de pessoas”. O *lama* também argumenta que *Rinpoche* cuidava dos outros “a cada minuto do dia” de todas as maneiras que podia: aconselhava, medicava, criava imagens de iluminação, fazia *pujas*¹⁷⁴ e cerimônias, ensinava, transmitia práticas profundas que ajudavam as pessoas em um nível profundo, enfim, não descansava. *Lama N.* descreve a figura arquetípica do *bodhisattva* para falar de *Rinpoche*: trata-se daquele que abdica da iluminação e escolhe não descansar enquanto houver sofrimento. O fato de *Lama N.* não perceber incoerência entre os ideais do budismo e os feitos de seu mestre vai de encontro à prática difundida de “devoção ao *guru*” no budismo tibetano, a qual é concebida como uma alavanca que auxilia no despertar das potencialidades do praticante. Para *Lama N.*, *Rinpoche* havia caminhado para além das limitações do ego, e, com isso, havia desenvolvido uma capacidade extraordinária de beneficiar os seres. O mestre havia despertado não apenas o *bodhicitta relativo* mas também o *bodhicitta último*¹⁷⁵: a realização direta da vacuidade no coração de quem vive em prol dos outros. O objetivo do budismo – sendo rigorosa, esse é o objetivo do *bodhisattva* no veículo

¹⁷³ A definição budista tibetana de amor é “o desejo profundo de que todos os seres tenham a felicidade e sua causa”. Já a definição de compaixão é “o desejo profundo de que todos os seres sejam livres do sofrimento e de suas causas”. Nessas duas definições estão implicadas as ações para sua efetivação.

¹⁷⁴ Ver glossário.

¹⁷⁵ Ver glossário.

Mahayana – segundo o *lama*, é gerar felicidade para todos os seres: temporária e última. O benefício último, no *Mahayana*, é o ingresso no caminho por meio do despertar do *bodhicitta* nos níveis relativo e absoluto, e só quem percorreu esse caminho poderá desvelá-lo; segundo o *lama*, *Rinpoche* “chegou lá”.

Lama N., já nos primeiros encontros com o mestre, entregou-se – lembremos que já o tinha “encontrado” em seu sonho. Pensou: “Não me importa o que ele faça. Se eu tiver que ficar de cabeça para baixo o dia inteiro, irei fazê-lo”. De algum modo, a experiência numinosa presente nos primeiros encontros manteve-se viva durante o relacionamento do discípulo com o mestre e, parece-me, tem-no auxiliado a cultivar a experiência do sagrado, em função de um percurso no qual o *lama* pôde lidar também com sua dimensão humana, na qual os limites da realidade tangível são considerados; é nessa dimensão que elaboramos lutos e engendramos um processo de cura dos complexos. É também na dimensão humana que a relação transferencial tem lugar, e o *lama*, talvez já nesses primeiros contatos, tenha visto acenar para ele a possibilidade de transformação do complexo paterno.

Lama N., então, discorre acerca do processo de “adestrar”, ou “domar” a própria mente, sendo esse o processo que antecede a geração de *bodhicitta*, – o inconcebível altruísmo – e que está articulado à “purificação do carma”, conforme vimos na entrevista do *lama*. Esse “adestramento da mente”, embora possa ocorrer também na introspecção meditativa, dá-se eminentemente na convivência com os outros.

(...) Sempre que íamos reclamar de alguém para ele, ele sempre dizia: “Será que isso importa? A outra pessoa é um Buda. Você não o está vendo puramente, ou claramente, e você precisa trabalhar sua própria mente, observar a sua mente.” Então, todos nós aprendemos que a coisa mais importante é treinar e domar a nossa própria mente, e não estar sempre tentando consertar e ajustar e manipular o mundo. O ponto chave era treinar a própria mente, e essa era a coisa mais difícil de fazer, porque no ocidente estamos acostumados a olhar para fora da mente como uma janela para julgar e avaliar tudo o que está fora de nós. Nós não estamos acostumados a usar a mente como um reflexo para enxergar nossas próprias falhas, e nosso próprio ponto de vista, e nossos próprios processos, e corrigi-los. E o treinamento era esse: encontrar nossas próprias falhas e corrigi-las. (*LAMA N.* p. 455)¹⁷⁶.

¹⁷⁶ (...) whenever we would come to him complaining about somebody else, he would always say: “Does it matter? The other person is a Buddha. You are not seeing them purely, or clearly, and you need to work on your own mind, watch your own mind.” So we all learned that the most important thing is to train and to tame our own mind, and not always try to be fixing and adjusting and manipulating the world. The key point was to train one’s own mind, and that was the hardest thing to do, because in the West we are used to looking out the mind as a window to judge and assess everything outside us. We are not used to using the mind as a reflection to look back at our own faults, and our own point of view, and our own processes, and correct those. That’s what the training was all about: finding our own faults and correcting them. (*LAMA N.* p. 455).

Há uma questão, neste ponto, que pode ser fonte de interpretações errôneas. “Ver o outro como um Buda” pode, muitas vezes, ser um convite a idealizações e negações, dependendo dos complexos e das neuroses de cada um. O ensinamento sobre o qual *Lama N.* discorre tem sua base na prática *Vajrayana*, ou “caminho de resultado”, como vimos. Nesse tipo de prática, assume-se que o resultado já chegou e, desse modo, assim como o outro é um Buda, a própria pessoa também o é. Se Buda transcendeu o egoísmo, em tese, não haveria um ego a se contrapor a qualquer situação; o outro não seria, nesse contexto ideal, um obstáculo a ser transposto, posto que não haveria um “eu” para percebê-lo como um obstáculo. O caminho *Vajrayana* de resultado é uma prática intensa na qual a investigação da “ausência de existência verdadeira ou inerente do eu” pode se dar à medida que somos capazes de encarar nossa sombra. O processo de “olhar a mente como um espelho” – vazia e capaz de refletir todas as imagens – e não “como uma janela” – que reage a tudo, controla tudo, julga tudo – permite aprofundar a possibilidade de avaliarmos nossas predisposições, nossas feridas, nossa sombra. A possibilidade de “percebermos nossos erros e corrigi-los” dá-se eminentemente no relacionamento com os outros. Ouvi de diferentes mestres em diferentes contextos que o “inimigo” é aquele que, de fato, pode nos conduzir a um caminho genuíno de autoconhecimento, pois é ele que aponta nossa sombra. No budismo, a sombra de Buda é identificada a seu primo Devadata, que o odiava e invejava profundamente e tentou matá-lo repetidas vezes. (Ver PREECE, 2006). A sombra, sendo inconsciente, pode ser mais facilmente percebida quando o outro nos aponta nossas falhas; em isolamento, quando percebemos a sombra, esta já está deixando de sê-lo... O processo de confronto com a sombra requer muita coragem e disposição e é um dos aspectos mais importantes do processo de individuação.

Lembro-me de uma história acerca de um praticante de algum caminho espiritual. Ele era tão leve que, certa vez, um passarinho pousou em sua mão e não conseguiu voar, já que não conseguia sentir a mão do praticante como um apoio ao seu impulso de voo; ficou paralisado, preso à excessiva leveza... Talvez essa anedota, de algum modo, dê conta de expressar um aspecto sombrio daquele que busca negar os sentimentos e as sensações, sem entrar em contato com eles. A excessiva leveza, muitas vezes, impede um relacionamento real, o “estar no mundo”, pois não há confronto, não há obstáculo a ser transposto, como se o peregrino estivesse pronto. Mas como caminhar, se não há chão? O veículo *Vajrayana* apresenta em seu panteão inúmeras divindades iradas, possivelmente como um recurso para se

lidar com a raiva, o desejo, o medo, a cobiça, enfim, diversos sentimentos que também compõem nossa humanidade, e com os quais precisamos lidar, sem negá-los...

Vejamos como *Lama N.* narra outros ensinamentos que recebeu no contexto do relacionamento com seu mestre.

(...) ele começou nos introduzindo no que se chama a prática do *ngondro*, ou as práticas preliminares. (...) Ela serefere à introdução ao budismo, e discute vários pontos como impermanência e carma, e a natureza da mente, e como a mente funciona, e como criar a virtude, e os resultados da não-virtude, um monte de coisas muito básicas na filosofia budista... Ele estava tentando nos dar um nível básico de entendimento, mas ele teve que começar do zero. Nós não sabíamos nada. Não só ele estava tendo que começar do zero, mas ele estava começando do zero em uma cultura em que não tinha base nesse tipo de visão... No Tibete, você cresce com seus pais e toda a sociedade compreendendo os fundamentos, compreendendo virtude, compreendendo porque você simplesmente não mata cada inseto que vê pela frente, compreendendo porque você tem que transformar a sua mente; tudo isso é dado no Tibete... Na cultura ocidental, não é dado, nem sequer é dado que você respeite e goste de sua mãe. *Rinpoche* quase saiu dos Estados Unidos quando descobriu como nós tratamos nossas mães, como nós tratamos nossos pais; na sociedade asiática os pais são tratados muito bem. Você tem tanto respeito por sua mãe e por seu pai que passa a vida inteira tentando pagar a dívida pelo fato de eles terem te dado à luz; há tanta compreensão disso. Quando *Rinpoche* descobriu que algumas pessoas tinham tão pouco respeito por seus pais, ficou muito triste. Iam até ele, e diziam coisas como: “*Rinpoche*, você disse que devemos tratar todos os seres sencientes como nossa própria mãe. Bem, eu não me dou bem com minha mãe, então isso é um grande problema”... *Rinpoche* quase deu as costas e saiu, porque ele sentia: “Bem, não há base para ensinar, não há nem isso.” Então *Rinpoche* nos ensinava sobre como apreciar nossa mãe. Ele passava duas ou três horas nos falando tudo o que nossa mãe tinha feito por nós e porque devemos ser gratos a nossa mãe, por que devemos respeitá-la... Eu lembro quando comecei esse ensinamento, eu fiquei tão tocado por ele que eu mandei um cartão para minha mãe, um cartão de agradecimento: “Obrigado por me dar à luz, obrigado por cuidar de mim quando eu era pequeno, obrigado por me ensinar sobre o amor incondicional.” Minha mãe foi muito afetada por aquilo: “Finalmente, eu recebi alguma apreciação de meus filhos!”... Então *Rinpoche* tinha que nos ensinar do zero a base de como verdadeiramente respeitar os outros. No Budismo tibetano, você não só respeita seu pai e sua mãe, mas todos os seres que você encontra. Você os respeita igualmente porque se considera que a natureza básica de todos é a da mente de Buda: sagrada e divina; todos os seres sencientes compartilham essa qualidade, e não importa como ela se manifeste – em um ser humano, ou um animal, ou mesmo em um inseto – que todos eles têm essa base comum da natureza de Buda, ou mente natural, ou consciência pura. Então isso merece respeito em qualquer das maneiras que se manifeste. Os budistas acreditam que temos vivido vida após vida, através de inúmeros ciclos de migração e em todos esses ciclos de migração, eles são tão infinitos que fizemos conexões com todos os seres com quem nos encontramos. Então, literalmente, todo ser que encontramos foi a nossa própria mãe, ou um parente próximo em uma vida anterior. Portanto, todo ser merece enorme respeito. Então, o caminho torna-se aprender a beneficiar os outros, e compreender que todo ser merece esse respeito imenso, e que temos uma dívida de gratidão para com todos eles... Estes são os tipos de coisas que *Rinpoche* estava tentando nos ensinar naqueles primeiros dias. Ele se concentrou, principalmente, em motivação pura, baseada no fato de que todo mundo sofre, não importa quem eles são e qual é a sua posição na vida, não importa quão ricos eles são, ou quão bonitos eles são, quão famosos são eles: todos sofrem dos problemas de nascimento, doença, velhice e morte, e não conseguir o que quer e conseguir o que não quer, e sofrer com a

impermanência e o sofrimento básico subjacente da impermanência de tudo ser fugaz e inconsistente, e o fato de que não podemos nos apegar a nada permanentemente, de modo que isso cria bastante sofrimento subjacente para todos, por isso é um motivo de enorme compaixão... *Rinpoche* ensinou esta motivação pura: quase 80 por cento do que ele dizia, lidava com essa questão da pura motivação. (*LAMA N.* pp. 455-456)¹⁷⁷.

Lama N. parece ter vivido os ensinamentos transmitidos por seu mestre de maneira visceral, experiencial, e não artificialmente, como muitas vezes cheguei a observar em outros contextos. Parece ter recebido os ensinamentos com “coração de criança”, ou, como se diz no zen-budismo, “coração de principiante”. Esse estado mental que está aberto a tudo, e sorve a realidade, ávido por aprender, parece ter sido a postura do *lama* na convivência muito próxima com o mestre. *Rinpoche* começou a ensinar do zero: não se deve matar “qualquer

¹⁷⁷(...) he would talk about the introduction to what’s called the *ngondro* practice, or the preliminary practices. (...) It goes through the introduction to Buddhism, and discusses various points like impermanence and karma, and the nature of mind, and how mind works, and how to create virtue, and the results of non-virtue, a lot of very basic things in Buddhist philosophy... He was trying to give us a basis or a ground level of understanding, but he was having to start from zero. We knew nothing. Not only was he having to start from zero, but he was starting from zero in a culture that had no basis in this kind of view... In Tibet, you grow up with your parents and the whole society understanding the basics, understanding virtue, understanding why you don’t just kill every bug you come across, understanding why you have to transform your mind; all of that was a given in Tibet... In Western culture, it is not a given, it is not even a given that you respect and care for your mother. *Rinpoche* almost left the United States when he found out how we treated our mothers, how we treated our parents, in Asian society your parents are treated so well. You have so much respect for your mother and your father, you spend your whole life trying to repay the debt of them even having given birth to you; there is so much understanding of that. When *Rinpoche* found out that some people had so little respect for their parents, it made him very sad. They would come up to him, and say things like: “*Rinpoche*, you said we should treat every sentient being like our own mother. Well, I don’t get along with my mother, so this is a big problem.”... *Rinpoche* almost turned around and left, because he felt: “Well, there is no basis to teach, there is not even that.” So *Rinpoche* would teach us about how to appreciate our mother. He would spend two or three hours telling us everything that our mother had done for us and why we should appreciate our mother, why we should respect her... I remember when I first got this teaching, I was so overwhelmed by it that I sent a card to my mother, a thank you card: “Thank you for giving me birth, thank you for taking care of me when I was little, thank you for teaching me about unconditional love.” My mother was very strongly affected by that: “Finally, I got some appreciation from my kids!”... So *Rinpoche* had to teach us from scratch, the basis of how to truly respect others. In Tibetan Buddhism you not only respect your parents and your mother, but everyone that you meet. You give equal respect to them, because it is considered that everyone’s basic nature is that of Buddha’s mind: sacred and divine: all sentient beings share that quality, and no matter how it manifests – in a human being, or an animal, or even an insect – that they all have this common basis of Buddha nature, or natural mind, or pure awareness. So that deserves respect in whatever way it manifests. Buddhists believe that we have lived lifetime after lifetime, through countless cycles of migration, and in all those cycles of migration, they are so endless that we’ve made connections with every being that we meet. So, literally, every being that we meet has been our own mother, or a close relative in a previous lifetime. Therefore, every being deserves tremendous respect. So, then the path becomes learning how to benefit others and then understanding that every being deserves this immense respect, and that we have a debt of gratitude to all of them to repay... These are the kinds of things that *Rinpoche* was trying to teach us in those early days. Mostly he concentrated on pure motivation, based on the fact that everyone suffers, no matter who they are and what their station in life is, no matter how rich they are, or how beautiful they are, how famous they are: everyone suffers the problems of birth, sickness, old age and death, and not getting what you want and getting what you don’t want, and suffering from impermanence, and the basic underlying suffering of impermanence of everything being fleeting and insubstantial, and the fact that we can’t hold on to anything permanently, so this creates great underlying suffering for everyone, so it’s a reason for tremendous compassion... *Rinpoche* taught this pure motivation: almost 80 per cent of what he said dealt with this issue of pure motivation. (*LAMA N.* pp. 455-456).

mosquito que se cruza o nosso caminho” porque eles têm tanto direito à vida quanto nós, “porque eles têm a natureza pura e sagrada de Buda”. Na sequência, ensinou que devemos conceber todos os seres humanos como nossas mães, posto que, apoiados na crença reencarnacionista, os budistas supõem que já nos relacionamos com todos os seres de maneira muito íntima, como mãe-filho ou parente próximo. O respeito, a gratidão e o cuidado às mães no budismo parecem se distinguir do “respeitar pai e mãe”, de Moisés, nos “Dez Mandamentos” do Antigo Testamento, embora os dois pressupostos guardem alguma semelhança. No budismo, o “amor às mães e o desejo de beneficiá-las” referem-se ao pressuposto cultural de que se deve ter profunda gratidão às mães pelo simples fato de elas nos terem dado à luz; e também nos deram comida, banho, vestiram-nos, deram-nos seu tempo, seu amor, seu cuidado, e assim vai. O amor e a gratidão às mães seriam, no contexto budista tibetano, a matriz de um sentimento a ser expandido a todos os seres, conjugado a ações efetivas para beneficiá-los; todos os são concebidos como “nossas mães”, a começar pela mãe concreta. Essa é a base lógica de um ensinamento fundamental, cuja falta impede a aprendizagem de outros conteúdos, como a natureza da mente, a impermanência, a vacuidade, dentre outros, pois, sem uma abertura que concebe o outro como alguém “no mesmo barco” de sofrimento – no qual as alegrias transitórias estão inseridas – não há como compreender em profundidade ensinamentos que requerem alguma “estabilidade mental” – ou, em linguagem psicológica, alguma elaboração dos complexos parentais – para serem absorvidos. *Rinpoche* não contava com o grau de dificuldade que enfrentamos no relacionamento mãe-filho em nossa sociedade complexa e fragmentária, e “quase virou as costas e saiu”, pois não havia uma “base” sobre a qual o ensinamento poderia se assentar e se desenvolver. Ficou chocado.

Lama N., ao ouvir esses ensinamentos, parece ter sido novamente profundamente tocado por palavras que ressoavam em seu ser como verdades. Então escreveu à mãe um cartão de agradecimento: com ela, havia aprendido acerca do amor incondicional, com ela havia tido inúmeras oportunidades, a começar pela possibilidade de estar vivo e, de fato, saborear a vida...

Na atualidade, as questões articuladas ao sentimento de nulidade, ao falso *self*, aos transtornos de humor e de personalidade, dentre outros, fazem-nos indagar acerca da qualidade de nossas relações e dos recursos que temos, tanto ao nível individual quanto coletivo, para superar o mal-estar inerente à própria existência e despertar o que o budismo propõe como amor e compaixão... A compaixão, no contexto budista, é a consequência lógica da observação do “sofrimento que tudo permeia”: todos os seres sofrem em função do fato

concreto de tudo ser impermanente e insubstancial – essas proposições, que são tão contemporâneas, existem na Índia há milênios... Todos os seres sofrem a inevitabilidade da morte, do envelhecimento e, em geral, da doença; a isso o budismo acrescenta, em função do princípio reencarnacionista, o sofrimento do nascimento, pois este implica a ignorância e a prisão aos ciclos de existência. A constatação do sofrimento que acompanha os seres sencientes desde o nascimento até a morte “é motivo para despertar tremenda compaixão”, segundo o *lama*. Suponho, porém, que só é possível “despertar o amor e a compaixão aos seres sencientes” se antes tivermos despertado tais sentimentos em relação a nós mesmos; sem essa “base”, a qual psicologicamente se articula à possibilidade de ver algum sentido na vida e na própria existência, não há como “aproveitar os ensinamentos”, não há como aprender... Resta a constatação do desperdício, e *Rinpoche*, “muito triste”, quase foi embora.

Os ensinamentos budistas, mesmo os mais básicos, podem, no início, levar a uma depressão, quando se compreende erroneamente o conceito de vazio, e possivelmente, há uma predisposição psíquica para esse quadro. Como disse *Lama N.*, os pressupostos budistas “confrontam nosso sistema de crenças” (*Lama N.* p. 20). Para praticantes como *Lama N.*, no entanto, parecem ter sido um alento que, de alguma forma, convidou-o a investigar “em sua própria mente” se as proposições eram verdadeiras. Vejamos as instruções de *Rinpoche*, embasadas nos princípios budistas que temos visto.

Rinpoche dizia: “Basta olhar por você mesmo e ver se isso é verdade, porque essa não é uma religião de dogma onde você é ensinado que tem que acreditar em certas coisas. É uma religião de experiência, em que você aplica os princípios a sua própria mente e depois vê se eles fazem sentido, se eles são verdadeiros.” É científico, então você pega o princípio, faz experiências com sua própria mente, e você olha e vê se ele é válido para você. Se sim, então você tem a sua experiência pessoal para apoiá-lo, não apenas as palavras de outra pessoa. Esta é a abordagem que *Rinpoche* queria que tomássemos: meditar, e observar, e perceber, e depois a aplicar esses princípios e ver se eles eram verdadeiros para nós... Então ele nos pedia para tomarmos uma abordagem empírica para tudo. (*LAMA N.*, p. 457)¹⁷⁸

O budismo não, em sua origem, é uma religião de dogmas, o que, como temos reiterado, não o exime de estar exposto ao trabalho da sombra. O registro experiencial é a principal

¹⁷⁸ *Rinpoche* said: “Just look for yourself, and see if this is true, because it’s not a religion of dogma where you are taught you have to believe in certain things. It’s a religion of experience where you apply the principles to your own mind and then you see if they make sense, if they are true.” It’s scientific, so you take the principle, you experiment with your own mind, and you look and you see if it holds true for you. If it does, then you have your personal experience to back you up, not just the words of somebody else. This is the approach *Rinpoche* wanted us to take: to meditate, and to observe, and to notice, and then to apply those principles and see if they were true for us... So he asked us to take an experiential approach to everything. (*LAMA N.*, p. 457).

fonte de investigação dos princípios propostos. É preciso meditar, observar, perceber e aplicar os pressupostos de tal maneira a verificar sua veracidade. Para *Lama N.*, isso parece ter se dado de forma tão arrebatadora que, como disse, “mudou o rumo de sua vida”. A “aplicação” dos ensinamentos em seu cotidiano – como o cartão de agradecimentos que escreveu à mãe – parece ter sido a consequência direta das experiências intuitivas e da mobilização de seus sentimentos que lhe possibilitaram enxergar a veracidade daquilo que *Rinpoche* ensinava de maneira experiencial.

Na esteira do processo maturacional vivido por *Lama N.* a partir do momento em que encontrou aquele para quem havia rezado, suplicando justamente a possibilidade de “encarnar” – “aterriçar” em sua terra natal, conseguir um trabalho significativo e relacionamentos mais duradouros, – vejamos como o *lama* discorre acerca do relacionamento com a mulher com quem vive há mais de trinta anos. Esse relacionamento, que envolveu importantes renúncias, é descrito por ele de maneira apaixonada, como se o frescor do primeiro encontro ainda se mantivesse presente, a despeito das concessões, do envelhecimento e da passagem do tempo. Vejamos.

Então, pouco antes de *Rinpoche* se mudar para Cottage Grove, ele decidiu dar a iniciação de Tara. Essa foi sua prática principal: a divindade feminina de Tara. Ele era o principal detentor da linhagem dessa prática. Essa prática remonta há mais de mil anos no Tibete, então *Rinpoche* decidiu nos dar a iniciação, o que era realmente uma grande coisa, mas não tínhamos ideia do quão grande era... Decidimos fazer uma festa de Natal: a iniciação e a festa de Natal, não tendo qualquer ideia do que aquilo realmente significava... Depois da festa de Natal e da iniciação, nós estávamos todos tão afetados por ela – e também pelas bebidas que tomamos durante a festa – que não tínhamos como voltar para Cottage Grove de carro. Então T. convidou meu parceiro, sua esposa e eu para a casa dela, para passarmos a noite... Não podíamos ir para casa, então fomos ficar lá. Meu parceiro e sua esposa desapareceram lá para cima, então havia *Lama T.* e eu, e ela estava olhando para um baralho de tarô... Eu disse: “Você acredita nessas coisas?” Ela disse: “Acredito.” “Só dispor cartas de forma aleatória, como pode ter qualquer sentido?” Ela disse: “Bem, porque as cartas são abençoadas por *Rinpoche*, então eu tenho certeza de que elas estão me mostrando o que realmente está acontecendo.” Eu disse: “Mas isso depende de como você vai cortar as cartas, as cartas que você vai colocar, isso é totalmente aleatório.” Ela disse: “Não, não, elas realmente têm um significado para mim, realmente me mostram coisas.” Então eu disse: “Será que mostram se você e eu temos uma ligação?” (*LAMA N.*, pp. 456, 457.)¹⁷⁹

¹⁷⁹ Then, just before *Rinpoche* moved to Cottage Grove, he decided to give the Tara empowerment. This was his main practice, the feminine deity of Tara. He was the main lineage holder of this practice. This practice went back for over a thousand years in Tibet, so *Rinpoche* decided to give us the empowerment, which was a really big deal, but we had no idea of what a big deal this was... We decided to have a Christmas party: empowerment and Christmas party, not having any idea of what this really meant... After the Christmas party and the empowerment, we were all so affected by it – and also the drinks that we had during the party – that there was no way that we could drive back to Cottage Grove. So T. invited my partner, his wife, and I over to her place to stay for the night... We couldn’t drive home, so we went there to stay. My partner and his wife disappeared upstairs,

Rinpoche concedeu uma iniciação de Tara logo após uma festa de Natal na qual todos beberam muito. As pessoas não tinham noção do significado daquela iniciação, que data de mais de mil anos no Tibete, e de cuja linhagem *Rinpoche* era detentor. *Lama N.* não poderia dirigir até a cidade vizinha onde morava, pelo fato de, além de ter bebido, ter sido muito “afetado” pela iniciação. Então T. convidou-o a pernoitar. Ela, que mais tarde seria consagrada *Lama T.*, estava a mexer em suas cartas de tarô e *Lama N.* começou uma discussão acerca de sua validade ou não. “O que faz com que cartas misturadas aleatoriamente jogadas tenham um significado?” *Lama T.*, porém, tinha absoluta convicção de que as cartas, tendo sido abençoadas por *Rinpoche*, “mostram o que está de fato acontecendo”. *Lama N.* havia tentado em vão várias aproximações de T., que sempre o rechaçava; pediu que ela jogasse as cartas, dizendo que não a incomodaria mais se a resposta fosse negativa. Então perguntou se eles dois tinham uma “conexão cármica”, pois, se a tivessem, deveriam começar a namorar. *Lama T.*, na certeza de que o rapaz deixaria de importuná-la, jogou as cartas, e então emudeceu. Quando T. leu o que as cartas diziam, *Lama N.* respondeu que “obviamente eles tinham uma conexão cármica”. Então, pouco tempo depois, começaram a namorar, “e um relacionamento muito lindo se desenvolveu com o tempo, mas somente graças à força de *Rinpoche*”.

O início desse relacionamento foi marcado por um acontecimento mágico, articulado ao que o *lama* reconhece como os “poderes” de *Rinpoche*, que tinha abençoado as cartas de tarô¹⁸⁰. Analisaremos esse relacionamento também da perspectiva do *lama*, que atribui às bênçãos do mestre a criação das condições necessárias para que ele e T. pudessem se unir. Olhemos primeiramente ao processo psíquico do *lama*: ele sentia-se fortemente atraído por T.,

so there were *Lama T.* and I, and she was looking at this tarot deck... I said: “Do you believe in that stuff?” She said: “I do.” “Just putting cards down at random, how can it have any meaning whatsoever?” She said: “Well, because the cards are blessed by *Rinpoche*, so I’m sure that they are showing me what’s actually happening.” I said: “But it depends on how you cut the cards, what cards you are going to put, that is totally random.” She said: “No, no, it really has meaning for me, it really shows me things.” Then I said: “Would it show if you and I have a connection?” She said: “Yes, probably.” I said: “Ok, I’d like to do a reading. I’d like to ask if you and I have a karmic connection. Then, if we do have a karmic connection, then I think you and I have to start dating, and if we don’t have a karmic connection, then I won’t bother you anymore.” She said: “No problem, because I am sure we don’t have a connection.” So she lay out the cards, and she didn’t talk. I said: “Well...” She didn’t talk, and I finally said: “What does that card mean?” She had to say what it meant, and when the reading was over, I said: “Well, obviously we have a karmic connection.” So, there was no arguing, the cards were blessed by *Rinpoche*... Then, shortly after that, we did start dating and seeing each other, and a very beautiful relationship developed over time, but it was only because of *Rinpoche*’s force. We would have never been involved with each other if it hadn’t been for *Rinpoche*’s force of blessing... This was back in 1980. Then *Lama T.* and I got married in 1982, two years later... It’s been a long time... We met in 1980 and got married in 1982. (...) (*LAMA N.*, pp. 456, 457.)

¹⁸⁰ O jogo de tarô consiste em um processo divinatório que permite iluminar pontos cegos do consultente. A esse atributo, *Lama N.* acrescenta as bênçãos de *Rinpoche*. Observamos, também aqui, o modo como o *lama* reverencia o mestre, e parece lidar com ele na dimensão arquetípica do relacionamento mestre-discípulo.

e era sempre repudiadoem suas intenções de aproximação. Penso que essa atração, e o modo como a importunava, de alguma forma, antecipavam um pressentimento de que talvez, pela primeira vez, pudesse encontrar uma mulher para si em que não houvesse uma dissociação, em menor ou maior grau, entre a vida afetiva e a vida espiritual, o que parece ter efetivamente se dado nesse relacionamento que frutificou.

Rinpoche tinha visualizado aquele que seria o companheiro de T., e avisou-a que, assim que visse aquele que estaria “destinado a ser seu companheiro, ele o apontaria a ela.”. Podemos pensar esse “fatalismo do destino” articulado a um conhecimento intuitivo que o mestre teria acerca da predisposição psíquica da moça, bem como aquelas do potencial companheiro. Após um erro inicial, – tinha apontado um homem casado com características semelhantes às de *Lama N.*, e T. rejeitou essa possibilidade – *Rinpoche* apontou *Lama N.* assim que este entrou na sala... T., então, ao invés de se interessar por ele, passou a evitá-lo, já que ele “não fazia o seu tipo”. *Lama N.*, que não sabia da premonição de *Rinpoche*, viveu muitas frustrações com T., pois ele “gostava dela”, sentia-se “muito atraído por ela”, e ela fazia-o passar por várias experiências “deflacionárias” – expressão usada por *Lama N.* para descrever as inúmeras situações nas quais viu seu ego ser “encolhido” no relacionamento com T. O jogo de tarô, após uma iniciação de Tara e muita bebida, de alguma forma, “quebrou a resistência” de T., que precisou refletir acerca de seus sentimentos por *Lama N.*, para além de sua compleição física, ou, talvez, algum aspecto superficial de sua personalidade que a incomodasse: o que estava “em jogo” era uma comunhão de almas. Aqui cabe novamente lembrarmos do princípio da sincronicidade, que, segundo Jung, envolve uma gama de eventos interdependentes, tanto no registro objetivo, ou seja transpessoais, quanto subjetivo, o qual diz respeito à psique daquele que observa. Jung cita o jogo do *I Ching* para sustentar sua hipótese acerca do fato de que a resposta dada pelo jogo, de alguma forma, “ilumina” um ponto cego do consulente, ou seja, traz para a consciência algum aspecto, até, então, inconsciente. Podemos, no contexto desta entrevista, aplicar o mesmo princípio ao jogo de tarô, o qual permitiu que T. “enxergasse” *Lama N.* para além das projeções que ela fazia em relação a ele. Independentemente de ele “importuná-la” ou não, ser seu “tipo” ou não, ser “legal”, ou não, eles tinham uma “conexão cármica”, um laço mais profundo do que as projeções subjetivas e as preferências pessoais.

O relacionamento com T. deu-se no contexto da prática budista com *Rinpoche*. Nessa época, *Lama N.* conciliava o trabalho na empresa da qual era sócio, a função de tesoureiro da comunidade budista, as aulas com *Rinpoche* e o relacionamento com T. e seu filho, o qual

posteriormente chamá-lo-ia de pai. *Rinpoche*, então, mudou-se para o estado da Califórnia, e *Lama N.* precisou decidir se continuaria na empresa ou se seguiria o mestre; optou por se mudar para a Califórnia com o mestre, “aposentando-se” em 1990.

(...) Rinpoche iria se mudar para lá e viver lá e não tinha como eu administrar o meu negócio daquele lugar remoto... Então fui obrigado a vender a minha parte no negócio, o que foi realmente difícil, já que o negócio ia começar a alavancar. (...) Meu parceiro e eu nos separamos, e basicamente a conclusão final a que chegamos era que ele teve exatamente o que queria, um negócio viável, e eu tive o que eu queria, que era minha conexão com *Rinpoche* e alguns anos de lazer em que eu não teria que trabalhar e eu realmente poderia me dedicar aos projetos de *Rinpoche*... Basicamente foi aí que eu me aposentei; foi em 1990, foi o último trabalho que eu tive... Daquele ponto em diante, eu nunca mais trabalhei por um salário e todos os meus esforços foram colocados nos projetos de *Rinpoche*. Eu até trabalhei um pouco depois disso, fazendo trabalhos de carpintaria, por exemplo, mas eu nunca mais trabalhei para uma empresa. Eu fazia trabalhos de carpintaria apenas para complementar nossa renda. T. ganhava um pouco de dinheiro viajando, e as pessoas davam oferendas por traduções e ensinamentos e tal. Ela fazia um pouco, eu fazia um pouco, assim nós levávamos. (*LAMA N.*, pp. 460, 461)¹⁸¹.

Lama N. precisou tomar uma importante decisão em 1990: renunciar à empresa ou ao caminho espiritual com *Rinpoche*. Fez, então, a escolha mais ligada a sua personalidade e, desta vez, foi acompanhado por T., que também tinha em *Rinpoche* a figura de um mestre. Desde então, não trabalhou mais por dinheiro, apenas nos projetos de *Rinpoche* – esse é precisamente o sentido conotativo de sua “aposentadoria”...

Podemos inferir que, como *lama*, o grau de responsabilidade enfrentado talvez seja até maior do que aquele cobrado por uma empresa, mas o *lama* não integra o sistema capitalista com sua força de trabalho... O sistema monástico tibetano vive de doações. Sua esposa T., por exemplo, recebia doações ao viajar, recebia doações por suas traduções e pelos ensinamentos que conferia; nesse contexto, não há referência a “pagamentos”. Os devotos, em geral, fazem também doações como forma de gratidão, porque é assim que a estrutura funciona...

¹⁸¹ (...) *Rinpoche* was going to move there and live there, and there was no way that I could run my business from this remote location... So I was really forced to sell my share in the business, which was really difficult, just as the business was going to be successful. (...) My partner and I parted ways, and basically what we came up to was the conclusion in the end that he had exactly what he wanted, which was a viable business, and I had what I wanted, which was my connection with *Rinpoche*, and a couple of years of leisure where I didn't have to work and I could really devote myself to this project of *Rinpoche's*... Basically that's when I retired, it was in 1990, and that was the last job that I held... From that point on, I never worked for a wage again, and all my efforts were put into *Rinpoche's* projects. I would work a little bit, like, I would do carpentry jobs, but I would never work for a company again. I would take carpentry jobs just to supplement our income, and T. would make a little money traveling, and people would give her offerings from translations and teachings and such. She would make a little bit, I would make a little bit, so we got by. (*LAMA N.*, pp. 460, 461).

Após alguns anos, *Rinpoche* decidiu vir morar no Brasil, deixando a comunidade sob a responsabilidade de um de seus discípulos americanos. *Lama T.*, a esposa de *Lama N.*, foi convidada a conhecer o Brasil, decidindo se mudar para cá. *Lama N.* novamente teria que decidir o que fazer.

(*Lama T.*) estava dando ensinamentos e os brasileiros estavam lá (nos EUA) para seu primeiro retiro; um deles ficou tão comovido com seus ensinamentos. Quando os ensinamentos foram concluídos, ele pediu que ela viesse para o Brasil e ela aceitou. Ele pagou todas as despesas e foi o tradutor. Naquele tempo, eu pensei que eu viria também, mas o *Rinpoche* disse: “Não, eu quero que você vá para o Colorado abra um centro de *dharma* lá.” ... Eu realmente não queria ficar separado da *T.*, mas eu senti que tinha que seguir as instruções de meu mestre... *T.* foi só ficaria fora por seis meses de qualquer maneira... Então eu voltei para o meu estado natal, onde nasci. Eu aluguei um trailer e voltei para lá e comecei a montar um centro de *dharma* em um terreno que haviam doado para *Rinpoche*. Agora eu estava de volta com minha família, e meu pai, que tinha aparecido recentemente e que eu não via há vinte anos... Foi como voltar ao passado; era tão incrível dirigir lá para o Colorado, e pensando: “Uau, eu vou estar com minha família novamente depois de uns vinte e cinco anos. “Então lá estava eu, de volta à política da família e ao círculo familiar, mas minha família é tão boa e tão maravilhosa... Não havia nenhum problema nisso. Foi um momento maravilhoso para eu estar com a minha mãe e irmãos e irmã, e passar muito tempo com eles. Como não havia nada lá nas montanhas onde tinham doado a terra para *Rinpoche*, eu tinha um monte de tempo livre. (...)

(...) Então, todo aquele verão e inverno, *Lama T.* passou aqui no Brasil, viajando por todo Brasil e ensinando... Eu me lembro do momento em que recebi um cartão dela... Era um cartão postal, um desses cartões com fotos. Eu o abri e havia uma foto de São Paulo, com muitos arranha-céus: todos os arranha-céus se estendendo de horizonte a horizonte. Eu não podia acreditar que pudesse haver alguma cidade do mundo como aquela, e havia uma névoa marrom sobre tudo: a poluição de São Paulo... Eu olhei para aquela imagem e pensei: “Oh, meu Deus, que lugar horrível!” Então comecei a ler a carta, que dizia: “Querido *Lama N.*, Este é o lugar onde eu decidi que vamos viver: São Paulo. Eu viajei por todo o Brasil e este é o lugar onde a interdependência é mais forte, com pessoas que praticam, que realmente precisam de nossa ajuda, e onde eu acho que a *sangha* vai florescer. No entanto, eu sei que você odeia cidades... – é verdade, eu odeio cidades. Eu não quero morar em qualquer lugar perto de uma cidade, não me importa que cidade seja. – Ela disse: Eu sei que você odeia cidades, e esta cidade é a pior de todas, é realmente um reino dos infernos. É horrível, de fato. Há mosquitos por toda parte, há um barulho de trânsito constante, a poluição é tão ruim que você mal consegue respirar... É realmente como um reino dos infernos. Mas nós temos votos *bodhisattva*, então você tem uma escolha: você pode vir aqui me ajudar, onde você é realmente necessário, ou você pode ficar aí nessas belas montanhas no Colorado, com todas as árvores e esquilos, e os guaxinins, e tudo o mais – porque todos eles estavam ao meu redor, era como um paraíso natural lá – ou você pode vir para São Paulo e me ajudar aqui, você decide... Mas se você se decidir a vir pra cá, então você tem que começar a visualizar cada árvore tornando-se um edifício; então você estará pronto para vir para São Paulo.” (...)

(...) Toda minha missão na vida é estar com minha esposa e seguir as instruções de meu mestre, onde eu fosse necessário. Esses eram os votos que eu tinha tomado. Fazer algo apenas para meu próprio benefício não fazia nenhum sentido, então eu disse para *T.*: “Sim, eu vou. Por que você não escolheu uma bela cidade praiana? – Como Florianópolis. Ou uma bela cidade como Curitiba? Por que tem que ser São Paulo? Oh meu Deus!” Eu pensei: “Ok, aqui vamos nós!” Então eu disse isso a ela e

ela voltou para os Estados Unidos por pouco tempo. Ela foi para o Colorado para me pegar, e saímos em meio a uma tempestade de neve. (*LAMA N.*, pp. 462, 463)¹⁸²

A esposa de *Lama N.* veio a primeira vez ao Brasil em uma visita de seis meses. *Lama N.* não pôde acompanhá-la, posto que as instruções do mestre haviam sido: “Eu quero que você vá ao Colorado começar um centro budista (de *dharma*) lá.” *Rinpoche* havia recebido um terreno de doação e demandou que *Lama N.* iniciasse a construção de um templo lá. *Lama N.* não queria ficar separado da mulher, mas tinha que “seguir as instruções do mestre”. Então retornou a sua terra natal após vinte e cinco anos, e lá reencontrou seu pai, que havia voltado ao convívio familiar após vinte anos desaparecido. *Lama N.* não aprofunda a importância que o retorno à “política familiar” e “ao círculo familiar” teve para ele, mas reconhece que foi “um momento maravilhoso para estar com sua mãe, irmãos e irmã, e passar bastante tempo

¹⁸² (*Lama T.*) was giving teachings, and the Brazilians were there (in the USA) for the first retreat, one of them was so moved by her teachings. When the teachings were finished, he requested that she would come to Brazil and do a tour, and she accepted that. He paid for all the expenses, and he was the translator. About that time, I thought I was going to come, too, but *Rinpoche* said: “No, I want you to go to Colorado and start a *dharma* center there.”... I really didn’t want to be separated from T., but I felt I had to follow my teacher’s instructions... T. was only going to be gone for 6 months anyway... So I went back to my home state, where I was born. I borrowed a camper and went back there, and started to put together a *dharma* center on a piece of land *Rinpoche* had been donated. Now I was back with my family, and my father, who had just recently shown up and whom I hadn’t seen for 20 years... It was like going back to the past, it was so amazing, driving there to Colorado, and thinking: “Wow, I am going to be with my family again after some 25 years.” So there I was, right back in the family politics, and the family circle, but my family is so kind and so wonderful... There was no problem with that. It was a wonderful time for me to be with my mother, and brothers, and sister, and to spend a lot of time with them. Because there was nothing up there in the mountains where *Rinpoche* had been given a site, I had a lot of free time. (...)

(...)So, that whole fall and summer, *Lama T.* spent here in Brazil, traveling all over Brazil and teaching... I remember the moment I got this postcard from her... It was a postcard, one of these picture postcards. I opened it up, and there was a picture of São Paulo, with so many skyscrapers: all the skyscrapers stretching from horizon to horizon. I couldn’t believe there could be any city in the world like that, and there was a brown haze over everything: the pollution of São Paulo... I looked at this picture and I thought: “Oh, my God, what a horrible place!” Then I started reading the letter, it said: “Dear *Lama N.*, This is where I have decided we are going to live: in São Paulo. I’ve traveled all over Brazil and this is where the interdependence is the strongest, with people that will practice, that really need our help, and where I think a *sangha* would flourish. However, I know that you hate cities...” – it’s true, I hate cities. I don’t want to live anywhere near a city, I don’t care what city it is. – she said: “I know you hate cities, and this city is the worst of them all, it’s really a hell realm. It’s horrible actually. There are mosquitoes everywhere, there is a constant noise of traffic, the pollution is so bad you can hardly breathe... It’s really like a hell realm, but we have *bodhisattva* vows, so you have a choice: you can come here and help me, where you are really needed, or you can stay there in those beautiful mountains in Colorado, with all the trees, and squirrels, and the raccoons, and all that, – because they were all right around me, it was like a nature paradise there – or you can come to São Paulo, and help me here, you decide... But if you do decide to come here, then you have to start visualizing every single tree becoming a building, then you will be ready to come to São Paulo.” (...)

(...)my whole mission in life was being with my wife and following my teacher’s instructions, where I was needed. Those were the vows that I had taken. To just do something for my own benefit didn’t make any sense, so I told T.: “Yes, I’m coming. Why couldn’t you have picked a nice beach town? – like Florianópolis. Or a beautiful city like Curitiba? Why does it have to be São Paulo? Oh my God!” I thought: “Ok, here we go!” So I told her, and she came back to the United States for a little while. She came out to Colorado to pick me up, and so we left in the middle of a snowstorm. (*LAMA N.*, pp. 462, 463).

com eles”. Não menciona o tempo passado com o pai, que talvez não fosse visto mais como parte da família, que o teve como morto por vinte anos; doente, seu pai encontrou na família deixada um lugar de acolhimento. O pai do *lama* voltou à casa da ex-mulher e dos filhos, não por uma escolha consciente, mas em função de uma situação de absoluta precariedade e dependência... Talvez o *lama* precisasse, de alguma forma, lidar com algum aspecto de seu passado – e de seu presente – familiar... De qualquer maneira, foi ele quem aconselhou a mãe a “ter compaixão” pelo pai, e acolhê-lo, como vimos.

Então o *lama* recebeu o cartão postal da esposa, contando da sua decisão morar em São Paulo. “Aqui é onde eu decidi que *nós* iremos morar: São Paulo”. No cartão postal, São Paulo é comparado, por *Lama T.*, ao “reino dos infernos¹⁸³”, de tão horrível lhe pareceu o lugar, com arranha-céus de ponta a ponta, e uma nuvem de poluição a cobrir tudo com um manto cinza. *Lama N.* detesta centros urbanos; prefere os campos e os lugares onde a paisagem natural predomina. Sua esposa argumentou no postal que São Paulo, de todo o Brasil, embora “parecesse o reino dos infernos”, “era o lugar onde a interdependência era mais forte, com pessoas que iriam praticar e que realmente precisavam de sua ajuda”. Continuou defendendo seu ponto de vista, ao lembrá-lo que ele tinha “votos de *bodhisatva*”, o que implica o compromisso de “beneficiar os seres” em todos os momentos e em todos os lugares. O *lama* poderia, então, fazer uma escolha: “vir ao Brasil ajudar *Lama T.*, onde ele era realmente necessário, ou ficar nas lindas montanhas do Colorado”. Podemos observar, pelo teor do cartão postal, que foi *Lama T.* quem tomou a decisão de vir ao Brasil. Em outro momento de sua entrevista, *Lama N.* menciona que eles “trabalham em equipe”, já que ela é a *dakini* de sabedoria¹⁸⁴ e ele dá o suporte material para que a visão da esposa seja colocada em prática, possa se tornar tangível; em geral, é ela quem toma algumas importantes decisões. Por outro lado, *Lama N.*, muitas vezes, antecipa em seus sonhos os acontecimentos por vir. No caso específico da vinda ao Brasil, o *lama* já havia sonhado...

Lama N. cita outro momento no qual, mais uma vez, precisou escolher entre pensar em si mesmo ou acompanhar a esposa em algum de seus projetos cujo propósito seria o benefício coletivo. *Lama T.* solicitou que *Lama N.* interrompesse seu retiro um ano antes de seu término para ajudá-la na construção do novo templo de Cotia, em São Paulo. *Lama N.* prontamente cedeu: “Ela é a visionária, e eu sou aquele que “faz acontecer”, que trabalha nos detalhes e, de fato, manifesta – a manifestação física (do que ela concebeu). Então, nós sempre trabalhamos

¹⁸³ Ver glossário.

¹⁸⁴ Ver glossário.

juntos, realmente complementamos bem um ao outro.” (*LAMA N.*, p. 471)¹⁸⁵. O *lama* decide apoiar a esposa, reconhecendo que, naquele relacionamento de casal de *lamas*, ambos tinham papéis complementares.

Voltando à decisão de vir ao Brasil, *Lama N.*, naquele momento, tinha clareza do propósito de sua vida: “toda a minha missão na vida é estar com minha mulher e seguir as instruções do meu mestre, onde eu seria necessário”. Sacrificou, então, sua preferência pessoal pelas montanhas e florestas, e escolheu o que lhe pareceu um dos piores lugares da face da Terra: São Paulo. Tenho a impressão de que o relacionamento de *Lama N.* com *Lama T.*, embora envolva as questões de relacionamento ligadas aos arquétipos *anima-animus*, articula-se também, para ele, a um relacionamento com o *Self*, como se, de algum modo, sua esposa também o remetesse a um relacionamento com a totalidade, a partir do momento em que ele se subordina a sua vontade, a qual representa, para ele, não uma vontade pessoal, egoica, mas uma possibilidade de visão e sabedoria articulada à transcendência do *Self*. Ao se referir aos quatro anos de retiro de *Lama T.*, *Lama N.* afirma que *Rinpoche* tinha esperanças que *Lama T.* pudesse se tornar uma “detentora de linhagem”, o que implica uma liderança religiosa – lugar social exposto a diversos tipos de relações transferenciais. Torçamos para que o cuidado com a sombra continue se dando, pois se trata de uma função de extrema responsabilidade...

Eu tinha construído uma casa para a *Lama T.*, para ela fazer retiro. Depois de onze anos sendo tradutora de *Rinpoche*, ela ficou sozinha em retiro fechado por quatro anos, eu tinha construído uma casa para ela... Uma casa muito bonita e ela fez um retiro de quatro anos naquela casa... (...) *Rinpoche* estava muito triste perder sua tradutora, mas ele realmente tinha esperanças de que *Lama T.* fosse uma detentora de linhagem, e, para isso, a pessoa realmente tem que fazer retiro pessoal intenso; então ele a colocou sob retiro e continuou ensinando através dos outros tradutores. (...) (*LAMA N.* p. 461).¹⁸⁶

Lama N., mais uma vez, criou as condições materiais para que as atividades de *Lama T.* pudessem ser viabilizadas: ele construiu “uma linda casa” para que ela pudesse ficar

¹⁸⁵ She is the visionary, and the wisdom dakini, and I am the one who makes it happen, who works out all the details and actually manifests – the physical manifestation of it. And so we always worked together, we really complemented each other well. (*LAMA N.*, p. 471)

¹⁸⁶ I had built a house for *Lama T.*, for her to do retreat. After eleven years of being *Rinpoche's* translator, she went into 4-year closed retreat by herself, I had built a house for her... A really beautiful house there, and she did a 4-year retreat in that house... (...) *Rinpoche* was really sad to lose his translator, but he really had hopes on *Lama T.* being a lineage holder, and, to do that, you really have to do intensive personal retreat, so he put her under retreat and then he continued teaching through the other translators. (...) (*LAMA N.* p. 461).

completamente só e entrar em retiro. Após o *paranirvana*¹⁸⁷ de *Rinpoche*, como refere o *lama*, todo o trabalho de construção ficou a cargo de *Lama N.*, que já havia construído templos, estátuas, além de “consertar o que precisasse ser consertado”, como falou em seu sonho. Além disso, ficou incumbido da educação espiritual das crianças.

(...) Ele passou para frente suas responsabilidades de maneira ampla, não apenas para uma pessoa, mas para muitos *lamas* diferentes. Então, todos nós tínhamos pedaços daquilo: uma pessoa pode fazer uma iniciação, outra pessoa poderia fazer uma outra iniciação. Para mim, ele passou o trabalho de ensinar as crianças... A responsabilidade de ensinar o *dharmā* às crianças pequenas. E também a responsabilidade do centro em Lambari, onde temos uma escola para crianças – tudo aquilo, ele me pediu para cuidar. Também para ajudar com toda a construção que precisasse ser feita: a construção do templo e tal. (...) Então nós pegamos tudo aquilo de *Rinpoche*; pegamos tudo de *Rinpoche*. *Rinpoche* era tudo para nós. (*LAMA N.* p. 470).¹⁸⁸

A fala emocionada de *Lama N.*, de algum modo, deixa-nos entrever que *Rinpoche* continua vivo através, não apenas de um profundo sentimento de amor e gratidão devotados a ele, que parece ter sido um *bodhisatva* que era a encarnação do amor e do cuidado, mas também através das atividades distribuídas entre os *lamas* que o mestre consagrou. Cada um encontrou a função na qual poderia ser mais útil; cada um encontrou uma maneira pessoal a partir da qual poderia caminhar em direção a um espírito cada vez mais coletivo. Cada um, de algum modo, encontrou o caminho de volta para casa, para o *Self*.

¹⁸⁷ A morte de um ser iluminado é designada no budismo por *paranirvana*. Nesse contexto, entende-se que não houve passagem para o estado intermediário, o qual caracteriza a morte dos seres comuns, mas a completa iluminação de um Buda, que já não está mais preso aos ciclos de morte e renascimento. Poderá renascer em função do voto de *bodhisatva*, para beneficiar os seres, não para purificar o carma, como acontece aos seres comuns. Ver morte e estado intermediário no glossário.

¹⁸⁸ (...) he passed on his responsibilities in a wide range, not just to one person, but to many different *lamas*. So we all had bits of that: one person could do one empowerment, another person could do another empowerment. To me he gave the job of teaching the children... The responsibility of teaching the young children *dharmā*. And also the responsibility of the center in Lambari, where we have a children’s school – that whole thing, he asked me to take care of. Also to help with all the construction that needed to be done: building the temple and such. (...) So we got that all from *Rinpoche*, we got everything from *Rinpoche* *Rinpoche* was everything for us. (*LAMA N.* p. 470).

4 – *Gueshe S.*

Gueshe S. quer ser, não apenas servir

Gueshe S. inicia sua narrativa cronologicamente, contando, de maneira resumida, alguns aspectos da infância dos quais se lembra. Não se detém, no entanto, na paisagem remota dos anos iniciais: parecem ter sido momentos difíceis, marcados primeiramente pela morte de sua mãe quando tinha meses de idade, além de outras importantes rupturas que não chega a mencionar: a situação de instabilidade vivida pela família e pelos vizinhos, a ocupação chinesa, a mudança de país; tudo isso parece esfumçar as lembranças desse monge, cuja vida, em sua faceta mais pulsante, parece ter se iniciado nos anos de monastério. *Gueshe S.* parece orientar sua narrativa pelas escolas pelas quais passou, sendo o monastério sua última “escola”. Em seu relato, reconhece, inclusive, como um momento divisor de águas, as “eleições” que, de algum modo, privaram-no da possibilidade de compatibilizar estudo e trabalho como até então vinha conseguindo engendrar no contexto monástico. E interromper o aprofundamento de seus estudos parece ter sido um momento de dor ainda não suficientemente elaborado. Observo que *Gueshe S.*, no tempo que despendeu comigo concedendo a entrevista, buscou fazer um balanço de sua vida, mostrando-se, por um lado, satisfeito com o modo como sua vida tem sido orientada – nem sempre escolhida – e, por outro, preocupado com seu futuro: poderá se aposentar? Terá, então, um apartamento ou casa para morar? Como será e qual será o futuro do budismo? O contexto monástico sobreviverá à mudança dos tempos? Se, por um lado, lida bem com a impermanência e a instabilidade da vida, por outro, parece querer voltar a um tempo no qual o contexto monástico regulava a vida da comunidade tibetana; um tempo no qual a figura política e a religiosa estavam fundidas – a figura do *Dalai Lama* representava o poder político e o religioso para o povo tibetano – e o grau de complexidade requerido pelas situações, de algum modo, resolvia-se com a compreensão e a prática dos preceitos budistas. O saudosismo de *Gueshe S.* faz-me pensar na perda precoce da mãe e da pátria... Remete também ao seu momento atual, no qual seus conceitos e suas escolhas estão sendo revisitados. Nesse processo, o apego à tradição parece ser um modo de se defender da vulnerabilidade implicada no processo de revisão da vida.

Gueshe S nasceu no Tibete em um contexto de nomadismo. Não conheceu sua mãe, sequer procurou saber seu nome. Seu pai e irmãos mais velhos levaram-no para a Índia em 1959, ano da ocupação chinesa. Em dois momentos na entrevista, *Gueshe S.* comete o ato falho de chamar sua irmã mais velha de mãe, provavelmente por ter recebido dela alguns cuidados ligados à maternagem. Embora não se refira a ela como uma figura materna, o ato

falho, de algum modo, denuncia o lugar que sua irmã pode ter ocupado em sua primeira infância, mesmo que de maneira incipiente.

Então meus pais, meu pai e minha irmã se mudaram para o sul da Índia, de Ladak para o sul da Índia... Primeiro viemos do Tibet para Ladak. Eles permaneceram lá, eu fui para escola. Então o governo indiano forneceu terras para nos assentar, assentamento de refugiados. E depois meus pais... Meu pai e minha mãe, não mãe, minha irmã e meu irmão, eles se mudaram para o sul da Índia, eu acho, talvez em 1968 ou algo assim... Eu estava na escola (GUESHE S., p. 473)¹⁸⁹

A família refugiada e acampada de *Gueshe S.* recebeu terras indianas para se assentar. Com isso, *Gueshe S.*, que já frequentava a escola ao norte da Índia, continuou a estudar em uma nova escola ao sul da Índia: “Era divertido.” No contexto da oferta de moradia fixa, a possibilidade de ter uma rotina diária tornou-se realidade. O registro de seu nome em cartório também se fez necessário em uma contingência gregária e *Gueshe S.* escolheu uma data arbitrária para regularizar sua situação civil: 2/2/1960: “fácil de lembrar, fácil para a mente.” O registro civil de *Gueshe S.*, citado casualmente como uma curiosidade para um olhar estrangeiro, não parece ter sido um evento tão marcante em sua biografia quanto o foi seu ingresso na escola. A escola e, posteriormente, o monastério, parecem ser marcadores biográficos importantes em sua vida. Nos distintos contextos, a presença da escola é ressaltada: nos cinco primeiros anos de estudo, a partir dos dez anos de idade, quando a família mudou-se para o sul da Índia e, finalmente, quando ingressou no monastério, como veremos adiante. Vejamos como relata a rotina regulada pela ida à escola, na qual se viu, em um primeiro momento, indo à escola e voltando para casa; após algum tempo, relata, com entusiasmo que passou a estudar em regime de internato.

Então no inverno tínhamos dois meses de férias da escola. Então nós sempre tínhamos dois meses de férias, e depois voltávamos para a escola depois de um tempo. Então o governo tibetano nos informou que as crianças deveriam permanecer no sul da Índia. Eu fiquei lá... Era muito bom. Aquela escola era um palácio, um palácio de reis. Eu acho que não existia rei, o palácio estava vazio. Então os tibetanos foram se refugiar lá. Acho que o governo indiano forneceu escola para eles. Agora lá é uma área de turismo, um lugar muito legal. Mais tarde, todos os estudantes que nasceram lá foram mandados para outro lugar, agora aquela escola é um ponto turístico. Frequentei a escola do sul da Índia por três anos. (GUESHE S., p. 472)¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Then my parents, my father and my sister moved to South India, from Ladak to South India... First we came from Tibet to Ladak. They stayed there, I went to school. Then Indian government gave land to settlement, refugees' settlement. And then my parents... My father and mother, not mother, my sister and brother, they moved to South India, I think, maybe in 1968 or something like that... I was in school. (GUESHE S., p. 473).

¹⁹⁰ Then in winter we had two-month vacation from school. Then always we went on two-month vacation, then went back to school after some time. Then Tibetan government told us that those children there, they had to stay

Gueshe S. foi estudar em uma escola pública ao sul da Índia, a qual fora cedida especialmente para os refugiados tibetanos. Na escola – que “havia sido um palácio real” – estudou em colégio interno e tinha dois meses de férias para passar com a família. Penso que o advento da escola talvez tenha possibilitado a *Gueshe S.* constituir um sentimento de pertencimento que possivelmente fora, de algum modo, falho no início de sua vida, abalada pela morte da mãe e pelo violento processo de expropriação de sua pátria. Na escola, *Gueshe S.* tinha segurança, podia se identificar com vários meninos na mesma situação que a sua, os quais, naquele ambiente protegido, talvez pudessem se sentir “reis”...

Os períodos de tempo, as datas e os anos parecem se confundir nesse período inicial da vida de *Gueshe S.*, em um contexto pouco acostumado à contagem linear do tempo. Não sabe que idade tinha quando seu pai morreu: catorze ou quinze anos; estava no colégio interno há mais ou menos três anos. O acontecimento da morte de seu pai significou para ele um momento decisivo: “tinha que encontrar seu caminho.” Estava órfão de pai e mãe e seus irmãos mais velhos, segundo seu relato, “tinham suas próprias casas”, “estavam casados” e aparentemente um menino de catorze anos já teria que dar conta de se cuidar e de se sustentar, caso não tivesse um pai. *Gueshe S.* cogitou servir o exército indiano, posto que “o governo indiano precisava de muitos militares no exército. E o governo indiano estava alistando tibetanos para o exército indiano.” (*Geshse S.*, p. 2). Foi, todavia, aconselhado a ingressar no monastério por um dos líderes do governo tibetano no exílio que era muito amigo de seu pai.

Então, naquele tempo, o governo indiano necessitava de muitos militares no exército. E o governo convocou os tibetanos para servir. Eu pensava na minha mente: “Talvez eu vá para o exército.” Eu pensava isso... Mas então um dos líderes do nosso governo tibetano, ele era um grande amigo de meu pai, ele sabia que meu pai havia falecido... E eu estava lá sozinho. Ele um dia me falou: “Você não deveria ir para o exército. Talvez você devesse ir ao monastério.” Ele me falou isso. Aí eu fiquei pensando, e então minha irmã e meu irmão disseram: “Seria muito bom se você fosse para o monastério.” Daí eu decidi ir ao monastério, talvez com catorze anos de idade, algo assim... Catorze, quinze... Então eu fui ao monastério. (*GUESHE S.*, p. 473).¹⁹¹

in South India. Then I stayed there. I stayed there maybe until after thirteen years old... It was a boarding school. It was a really nice school. I stayed there... It was really nice. That school was a palace, a king's palace. I think that there was no king, the palace was empty. Then Tibetan came for refuge. I think Indian government put a school for them. Now that is a tourist area, it is a really nice place. After, all the students who were born here and there, they send to somewhere else, then that school now is a tourist place. I went to South Indian school for three years. (*GUESHE S.*, p. 472).

¹⁹¹ Then, in that time, Indian government needed a lot of militaries in the army. And Indian government collected Tibetan people for Indian army. I was thinking in my mind: “Maybe I am going to army.” I was thinking that... But then one of our Tibetan government leaders, he was a really good friend of my father, he knew that my father had passed away... Then I was there alone. Then one day he told me: “Oh, you should not go in army. Maybe you should go to monastery.” He told me that. Then I was thinking, and then my sister and

Gueshe S. vivia em uma sociedade com um reduzido espectro de escolhas. Somando essa contingência ao fato de ser órfão de pai e mãe e seus irmãos mais velhos já estarem casados, e supostamente desobrigados de arcar com as responsabilidades pelo irmão caçula, *Gueshe S.* viu-se na premência de decidir seu destino aos catorze ou quinze anos de idade: precisaria viver por conta própria. Foi para o monastério, não por uma escolha vocacional consciente, mas pelo fato de ter escutado e acatado a sugestão de um amigo muito próximo de seu pai ligado ao governo tibetano no exílio: este aconselhou-o a ir para o monastério; *Gueshe S.*, por seu turno, via-se inclinado a ir para o exército, já que o governo indiano estava recrutando tibetanos. Os irmãos de *Gueshe S.* apoiaram a ideia do amigo mais velho. Penso que, de algum modo, o amigo de seu pai, pôde orientá-lo como seu pai talvez o tivesse feito: sugeriu a *Gueshe S.*, não um serviço baseado na consideração da integridade das fronteiras, no treinamento que, de algum modo, propõe o ataque e a defesa como padrões de conduta, mas sim um treinamento interior, que propõe um caminho de integridade pessoal, o qual se inicia com o repúdio a qualquer forma de dominação ou violência. Esse caminho interiorizado inicia-se a partir do contato diligente e profundo consigo mesmo, através das práticas preconizadas pelo budismo: meditações, orações, debates, trabalhos manuais. A fala de *Gueshe S.*, de alguma forma, deixa transparecer um aspecto bastante arraigado na cultura tibetana, a religiosidade: *Gueshe S.* foi orientado a entrar para o monastério – conselho que acatou – seguindo possivelmente a tradição de seu povo, muito pouco familiarizado com a alternativa militar. É sabido que as forças armadas chinesas puderam ocupar o Tibete com a facilidade com que o fizeram, – nem precisariam usar de tanta violência! – devido ao fato de não haver, naquele país, um exército estruturado que pudesse fazer frente à violação sofrida¹⁹². A proposta do governo indiano poderia ser, de algum modo, tentadora, para os jovens egressos de um país mutilado, como forma de resgatar sua dignidade... Todavia, *Gueshe S.* foi aconselhado por um dos líderes do governo tibetano no exílio a seguir o caminho arraigado culturalmente: a prática budista regulada pelo princípio da não-violência, em detrimento da proposta militarista.

Um outro aspecto desse trecho da entrevista de *Gueshe S.* diz respeito ao papel dos mais velhos em sua sociedade: estes parecem ocupar um lugar de sabedoria. Eles *aconselham* e seus conselhos são acatados, interferindo decisivamente nas escolhas e no destino dos mais jovens. Em uma sociedade tradicional, como a tibetana, o ego, com sua capacidade de escolha

my brother said: “Oh, it is really good if you go to monastery.” Then I decided to go to monastery, maybe fourteen years old, something like that... Fourteen, fifteen... Then I went to monastery. (GUESHE S., p. 473).

¹⁹² Ver *DALAI LAMA*, 1988.

e tomada de decisão, tem uma importância diminuída em relação ao que é estabelecido socialmente. Não apenas o *velho*, como categoria psicossocial de “lugar de transmissão de saber” ocupa lugar predominante, mas também, e principalmente, o *lama*, ou líder espiritual – cujo processo de reconhecimento social é dado por outros *lamas* através de critérios muito particulares¹⁹³ – é também, de algum modo, detentor de um saber que, muitas vezes, regula e decide a vida dos cidadãos, como veremos nesta e em outras entrevistas.

Gueshe S. foi, então, para o monastério quando seu pai faleceu, aconselhado por um amigo de seu pai e apoiado por seus irmão mais velhos. No monastério, deparou-se com a situação corrente dos monastérios tibetanos no exílio: a pobreza. Além de estudar, – um dos maiores prazeres do *gueshe* – *Gueshe S.* dedicou-se à construção do templo, ao plantio, à colheita, à aragem da terra, enfim, aos meios de subsistência do monastério, em um contexto no qual a vida religiosa não era mais a reguladora da vida social, como no Tibete anterior a 1959.

Naquele tempo, nosso monastério ao sul da Índia era bastante novo. E éramos bem pobres também. Nós não tínhamos templo ali... E os monges viviam em cabanas... Nós precisávamos sair para cortar madeira. Todos os dias trabalhávamos e ficávamos com os monges. Então, aos poucos, desenvolvemos essas coisas... Nós construímos um monastério... Até 1987 eu estudava e tudo o mais. E essa é a diferença entre os estudos de *Gueshe T* e os meus: até oitenta e sete, eu estudava com intensidade. Em oitenta e sete eu recebi a graduação *gueshe* também. (GUESHE S., p. 473).¹⁹⁴

O monastério ao sul da Índia era novo e também pobre: não havia um templo e os monges dormiam em cabanas. Eles precisavam cortar madeira para construir o templo. Aos poucos, “desenvolveram todas as coisas”. Esse trecho da entrevista de *Gshe S.* permite-nos depreender sua capacidade de construção, a qual será retomada ao longo de sua entrevista em diferentes momentos de sua biografia como um importante aspecto de sua personalidade. *Gueshe S.*, todavia, apresenta uma relação ambígua no tocante a esse aspecto: por vezes, mostra-se satisfeito com a possibilidade de exercer-se no mundo a partir de seu talento

¹⁹³ Em linhas muito gerais e sucintas, costuma-se apresentar à suposta reencarnação de determinado *lama* objetos que foram seus na vida pregressa, misturados a vários outros objetos de outras pessoas. Em geral, quando determinada criança se trata da reencarnação do *lama*, não costuma haver erros na escolha de seus objetos. Há outras maneiras de se averiguar determinada reencarnação, como cerimônias, consultas a oráculos, dentre outras. Diz-se que, quando um *lama* “morre” costuma deixar avisado o local em que irá reencarnar.

¹⁹⁴ Then, that time, our South Indian monastery was really new. And we were really poor also. We had no temple there.... And monks were living in the huts... We had to go to cut the wood. Everyday we were working and I stayed with the monks. Then slowly, slowly, we developed all these things... We built a monastery... Until eighty-seven I was studying and all these things. And that is the difference between the studies of *Gueshe T* and me: until eighty-seven, I was studying really hard. In eighty-seven I got the *gueshe* degree also... (GUESHE S., p. 473).

administrativo e de sua capacidade de erguer templos e moradas para muitos – tendo sido ele mesmo oriundo de uma família nômade. Em outros momentos, porém, ressentido de não ter podido aprofundar seus estudos, que precisaram ser interrompidos em 1987. Por outro lado, observo que seu talento construtivo, a capacidade de cuidar, manter e proteger, têm lhe permitido fazer muitos amigos ao redor do mundo, estando a serviço de grandes mestres de seu tempo.

O mito de Sísifo, de algum modo, articula-se ao trabalho interminável de *Gueshe S.*: quando um trabalho é finalizado, outro trabalho se anuncia e ele que, quase sem fôlego, inicia outro processo no qual grande responsabilidade está envolvida. O modo como *Gueshe S.* narra sua biografia, de alguma forma, remete-nos a Sísifo, um mortal que, usando de astúcia, desafiou os deuses repetidas vezes. Por ter enganado Hades, o deus da morte duas vezes, teve uma longa vida; ao morrer, porém, sofreu uma punição: por toda a eternidade, teria que empurrar uma grande pedra até o topo de uma montanha. Antes, porém de chegar ao cume, a pedra rolaria até o chão e Sísifo teria que recomeçar a mesma tarefa desde o princípio, sem descanso. Veremos que, na experiência de *Gueshe S.*, de alguma forma, o mito de Sísifo fez-se presente, não apenas pelo motante de trabalho que executa, mas pela experiência psicológica de se sentir roubado de um tempo para si mesmo, um tempo para se dedicar às práticas contemplativas e aos estudos budistas.

A construção do monastério foi finalizada em 1987, ano em que *Gueshe S.* obteve o título de *gueshe* – doutor em filosofia budista. Esse título é conferido apenas àqueles que realmente se dedicam de maneira diligente aos principais tópicos budistas, vindo a obter uma compreensão mais aprofundada dos mesmos. Segundo *Gueshe S.*, em uma turma que se iniciou com dezesseis alunos, apenas quatro foram aprovados para prestar a prova de *gueshe*: “naquele tempo, na nossa turma havia dezesseis alunos... Então, quando passamos para o nível de *gueshe*, só havia sobrado quatro.” (GUESHE S.).

Até 1987, *Gueshe S.* tinha possibilidade de “estudar muito”, mesmo trabalhando na terra e na construção. Naquele ano, todavia, reconhece uma virada em sua vida: foi eleito para ser o cozinheiro da cantina e precisou reduzir sua dedicação aos estudos. Se, por um lado, percebe que essa eleição deu-se em função do justo reconhecimento de sua capacidade de trabalho, por outro, ficou profundamente triste com a mudança que precisou enfrentar. No ano seguinte, foi eleito para a administração do monastério e ficou lá por quatro anos. Após um ano de recesso, já no fim do ano de 1994, *Gueshe S.* foi novamente eleito para a construção de um novo e grande monastério.

No monastério temos cantinas. E todo ano tínhamos eleições. Em 1987, tivemos eleições para trabalhar na cantina... Para cozinhar. Apenas dois monges foram para lá... Eu fui um deles... Aí eu servi um ano na cantina... Por que me colocaram na cantina? É porque antes de oitenta e sete nós tínhamos trabalho o dia todo... Naquele tempo, eu era um dos que trabalhavam duro. Eu trabalhava bastante. Eu sabia como colocar sementes, como cavar a terra, tudo... Coisas de fazendeiro... Eu trabalhava no campo e estudava para *gueshe* ao mesmo tempo. Não apenas eu, nós; todos na mesma... Todos trabalhavam juntos, mas alguns eram realmente folgados, outros trabalhadores, algo assim. Eu era um dos que, talvez, não trabalhassem tão duro, mas eu trabalhava bastante lá... Você conhece touros? Não tínhamos tratores... A escavação era feita por touros... Seus chifres... Eu conheço essas coisas, como fazer tudo. Aí em oitenta e sete, consegui o título de *gueshe*. Depois me colocaram na cantina. Trabalhei um ano lá. Depois disso, eu terminei meu trabalho. Em 89, me colocaram na administração. Eu era o administrador do monastério. Eu trabalhei lá, talvez, por quatro anos, como administrador do monastério... Daí, depois disso, tirei um ano de descanso... Então, em noventa e três terminei meu emprego de administrador. Em noventa e quatro, no final do ano, precisávamos construir um novo monastério: grande, monastério novo, e seriam necessários quatro membros... Eleições, sabe? Eleições no monastério não são como as ocidentais ou as do governo indiano... É na verdade o oposto... Aqui, se você quer fazer alguma coisa, se você pegar o trabalho, você é feliz. Por exemplo, prefeito e governador e todas essas coisas. Se eles vencem a eleição, eles ficam muito felizes. Eles querem essas coisas. No monastério não é assim. Todo mundo fica triste. Porque temos que trabalhar realmente duro... E você não consegue praticar, não consegue aprender todas as coisas... Portanto você fica muito infeliz... Mas todos os monges te colocaram ali, você não tem escolha, você tem que ir... Então eu fui. E aí, em noventa e quatro, precisávamos construir um grande, novo monastério e tiveram eleições... Daí de novo me colocaram lá... Me colocaram lá e construímos um grande monastério, realmente grande. Construímos em dois anos... E terminamos o monastério. Eu trabalhei duro nele. Depois disso, em noventa e seis ou noventa e sete, Sua Santidade veio... Eu acho que foi em noventa e seis... Sua Santidade veio e fez a inauguração... E tudo estava terminado... (GUESHE pp. 473, 474).¹⁹⁵

¹⁹⁵ In monasteries we have canteens. And each year, we had to do elections. Then in eighty-seven, we put election to go to work in the canteen... To cook. Only two monks went there.... I was one of them... Then I served one year in canteen... Why was I put in canteen? It is because before eighty-seven we had work full day... That time, I was one of the hard workers. I worked really hard. I knew how to put the seed, how to dig out the field, everything... Farmer things... I worked in the land and studied for *gueshe* at the same time... Not only me, we, all the same... All were working together but some were really lazy, some were hard workers, something like that. I was one of the, maybe, not really hard worker, but I was working really well there... Do you know bulls? We didn't have any tractors... The digging was done by the bulls... Their horns... I know all these things, how to do everything. Then in eighty-seven, I got the *gueshe* degree. Then, they put me in canteen. I worked for one year there. After that, I finished the job. In eighty-nine, they put me in administration. I was the monastery administrator. I worked there, maybe, for four years, as a monastery administrator... Then, after that, I got one year break... In ninety-three, I finished the administrator' job. In ninety-four, end of the year, then we needed to build a new monastery: big, new monastery, and they needed four members... Elections, you know? Election in monastery is not the same as in western and Indian government... It is really the opposite... Here, if you want to do something, if you get the work, you are happy. For example, mayor or governor, and all these things. If they get this election, they are really happy. They want these things. In monastery it is not like that. Everyone is really sad. Because you have to work really hard... And you don't get to do the practice, and you don't get to learn all these things... Therefore you are really unhappy... But all the monks put you there, you have no choice, you have to go there... Therefore I went there. And then after ninety-four, we needed to build a big, new monastery, then elections... Then again they put me there... They put me there and we built a really big monastery, a really big one. We built it in two years... And we finished that monastery. I worked really hard there. After that, then ninety-six or ninety-seven, His Holiness came... I think it was ninety-six. His Holiness came and he did inauguration... And everything was all finished... (GUESHE S., pp. 473, 474).

O monge incansável, recorrentemente eleito para diferentes postos em seu monastério não desejava tais posições de destaque, sobretudo por implicar dedicação exclusiva, em detrimento da possibilidade de fazer as *práticas*, ou meditações budistas e estudar os textos que são as bases de tais práticas. *Gueshe S.* era sempre eleito para *servir*: no restaurante, na administração, nos trabalhos de fazenda, na construção de templos. Comenta que, se no ocidente, os candidatos que concorrem às eleições ficam felizes quando eleitos, o mesmo não acontece na realidade monástica: “os monges ficam realmente tristes”. *Gueshe S.* parece ter vivido as eleições como experiências que, de algum modo, contrariavam sua escolha egoica: ele queria estudar, dedicar-se às horas intermináveis de práticas meditativas nas quais os monges contemplam os ensinamentos e averiguam sua veracidade a partir da experiência introspectiva. O contexto social, entretanto, impôs-se sobre seu desejo, e ele precisou acatar a vontade da maioria. Ao longo de seu relato, *Gueshe S.* discorre acerca dos principais desafios enfrentados no processo de construção de templos, tanto na Índia quanto nos Estados Unidos, quando novamente fora designado para o trabalho de construção. Vejamos o trecho no qual discorre acerca do extenso trabalho de construção, atentos ao contexto cultural no qual os *lamas* e os mestres, de algum modo, possuem uma autoridade inquestionável.

Um dos meus mestres queria construir um templo... Ele também faleceu. Aí queriam mandar alguns monges para lá. Naquele tempo, eu estava no monastério e fui requisitado a ir e construir um templo lá também. Então eu fui... E aqueles foram tempos difíceis. Na verdade, as coisas foram complicadas duas vezes, talvez três. Uma na Índia: do nada, tivemos que construir um monastério... Tempos muito difíceis... Então, Indiana... Ele recebeu terras de talvez uns sete acres e tinha uma casa ali. A casa era muito velha, não podíamos usá-la. Nós, quatro monges, nos juntamos... Seis monges... Tempos muito complicados, aqueles! Naquela época, não conhecíamos ninguém e não tínhamos dinheiro. Mesmo assim, tínhamos que construir. Então trabalhamos muito duro... E finalizamos o monastério talvez em noventa e nove – em noventa e sete viemos para os EUA... Acho que ao final de noventa e oito terminamos o monastério. Não um grande monastério... Tínhamos um carpinteiro, apenas um carpinteiro. Trabalhamos em todo o resto. Fizemos de tudo. Na verdade, eu sei carpintaria, como construir um monastério, uma casa. Tudo isso eu sei, eu tenho experiência... Aí, depois disso, eu fiquei em Indiana até 2004. E temos um centro em Indiana. Temos um em Cincinnati também. Cincinnati, Ohio... Temos um centro lá, um muito legal. Então em 2004, o nosso T. *Rinpoche*¹⁹⁶ recebeu um terreno de um patrocinador em New York... O outro que deu terras ao meu outro mestre em Indiana não era exatamente um patrocinador. Foi muito complicado. Primeiro, ele estava disposto a nos dar a propriedade. Depois de trabalharmos muito – porque a terra estava uma bagunça: todos os arbustos, tudo lá. Limpamos tudo e agora a terra ficou muito boa... – nós pensamos que ele poderia nos dar a terra, mas não tínhamos os papeis... Nenhum papel!... Aí, depois disso, ele não queria nos dar a terra. Nós trabalhamos muito... Agora tínhamos que pagar. Acho que no fim de 2001 ou algo assim, decidimos pagar. Naquele tempo fomos um pouco ingênuos... Agora sabemos como as pessoas são e como agem e todas essas coisas. Então acho que pagamos duzentos e sessenta mil dólares... Pegamos

¹⁹⁶ A nova reencarnação de T. *Rinpoche*.

emprestado de um banco. Então, mensalmente, pagamos o banco. Pagamos um cara assim. Agora é claro... Jogo justo...

Como nós pagamos a terra... Na verdade tínhamos quatro ou cinco apartamentos lá, apartamentos ara aluguel. Para pagar ao banco, o dinheiro veio dali. E isso é bem interessante. Eu vejo isso em centros aqui: em Indiana ou no nosso centro em New York. Nunca cobramos por ensinamentos, nunca os cobramos... Se quiserem doar, tudo bem, mas não há cobrança. Por exemplo, o retiro *Vajrayogini* dura dezessete ou dezoito dias... E para se viver lá, fazendo o *puja* de fogo, tudo, cobramos apenas quatrocentos e pouco. É muito barato... É muito barato! Essas são nossas regras. Por que fazemos essas coisas?... Foi *Rinpoche* quem me enviou para os EUA. Ele veio aos EUA e tudo mais. Ele diz para nunca cobrar por ensinamentos... Ele diz: “Estamos ensinando. Não morreremos de fome.” Ele diz isso: “Não cobre pelo *dharma*! Se quiser pôr um preço no *dharma*, não há preço.” Ele diz isso. Portanto, nunca cobre... De qualquer modo, quando chegamos a 2004, quando T. *Rinpoche* recebeu a terra em Nova Iorque... Havia uma freira, ela que doou a terra... Veja, se você quer escrever isso, é uma história muito, muito boa!... Como ele obteve essa terra? Essa freira, antes era uma freira Cristã. Eles tinham alguma associação, não realmente Budista. Mas ela tinha interesse no budismo. Havia um grande *lama* que viveu em Nova Iorque, Dromo *Gueshe Rinpoche*. Ela queria vê-lo. Alguém disse a ela: “Você deveria vê-lo.” Então ela começou a procurá-lo. Talvez a freira tenha pensado que ele morava na Índia, que ele tinha um monastério na Índia. Então ela foi dos EUA para a Índia. E quanto ela chegou lá no monastério, ela perguntou: “Onde está *Rinpoche*?” E os monges responderam: “*Rinpoche* está nos EUA” Agora, esse é o problema! Aí ela voltou e viu Dromo *Gueshe Rinpoche*... Ela encontrou Dromo *Gueshe Rinpoche* e então estudou com ele. Na verdade, ela vivia em Minnesota. Aí, após alguns anos, ela conseguiu um grande patrocinador e ela queria talvez construir um centro de retiro. E ela estava procurando terreno. Aí ela não achou nada, e ela estava procurando, ainda procurando, ela não encontrava. Então ela foi ver Dromo *Gueshe Rinpoche*; ela perguntou a Dromo *Gueshe Rinpoche*: “Quero construir um centro de retiro, não consegui encontrar lugar” Aí Dromo *Gueshe Rinpoche* disse a ela para trazer o mapa, o mapa dos EUA. Ela trouxe o mapa. Então Dromo *Gueshe Rinpoche* apontou onde estamos agora, e disse-lhe: “Você deveria ir a esse lugar. Tem lugar ali.” Do centro de Dromo *Gueshe Rinpoche* àquele lugar eram seis horas de carro. E aí ela foi ao local. Ele estava à venda... E Dromo *Gueshe Rinpoche* o tinha apontado no mapa... Ela ficou realmente feliz. Ela comprou a terra. Era como uma fazenda. Havia três edifícios lá: um era estábulo, outro um celeiro, outro um galinheiro. E havia uma casa muito ruim lá, a fazenda, sabe. E aí ela comprou aquela terra porque ela tinha um bom patrocinador. Aí ela queria reformar o lugar. Ela o fez, ela fez tudo, em talvez dez anos... Dez anos para reformar. Quando ela perguntou a Dromo *Gueshe Rinpoche* como ela deveria fazê-lo, Dromo *Gueshe Rinpoche* disse-lhe: “Você deveria fazer a cozinha grande e a sala de oração grande, tudo grande.” Ele disse essas coisas a ela. E a freira pensou: “Por que ele está falando essas coisas? ‘Grande, grande.’ O quê ele está pensando?” E ele nunca esteve lá... Dromo *Gueshe Rinpoche* nunca visitou o lugar... Aí, depois disso houve o Onze de Setembro... As Torres Gêmeas foram derrubadas. Era 2001. Naquele tempo, antes de ele morrer – ele morreu um dia antes da catástrofe de onze de setembro... Alguns dias antes de morrer, o que Dromo *Gueshe Rinpoche* disse a ela? Naqueles tempos ela havia quase terminado o centro... Todos os prédios prontos. Aí ele disse a ela: Agora, você deve doar isso. Mande-o ao meu *guru*, ofereça essa terra ao meu *guru*.” Ele disse isso a ela... Aí ela pensou: “Quem é esse *guru*?” Ela se perguntava quem era o *guru*. Aí, depois disso, ela descobriu que T. *Rinpoche* era o *guru* dele. Então, por causa dessa conexão, ganhamos a terra... Belo... Conseguimos a terra em 2004. Aí *Rinpoche* quis se mudar para lá. Antes de *Rinpoche* se mudar para lá, a freira adoeceu. Ela tinha se tornado uma freira budista, e recebeu tudo (todos os rituais fúnebres de acordo com a tradição budista tibetana). Ela teve câncer de mama por um longo tempo, talvez vinte e poucos anos. E no começo de 2004... Ela estava realmente muito mal. Uma das alunas antigas de T. *Rinpoche*, uma que morava há nove anos na Espanha. E *Rinpoche* enviou-a para ajudar a freira nos EUA. Depois que ela estava lá, talvez há uns três meses, então ela pediu para voltar à Espanha; *Rinpoche* chamou a mim. Eu estava em Indiana,

Rinpoche me disse: “Agora você deve ir e ajudar aquela freira.” Aí eu fui ajudá-la. Eu permaneci lá por, talvez, duas semanas, Depois, a freira faleceu. Eu fiz todas essas coisas: fizemos as rezas, pegamos o corpo, cremamos e tudo mais... Fizemos tudo – eu e uma moça, apenas nós dois estávamos lá... Aí eu voltei para Indiana. Depois disso, *Rinpoche* queria se mudar para lá para viver lá. Aí ele me disse: “Você deveria vir aqui.” Ele me disse: “Você deveria vir me ajudar.” Em agosto de 2004, eu fui lá... Me mudei de Indiana para Nova Iorque. Até agora, eu estou lá. E faço quase tudo. Tomo conta de tudo; tomo conta do templo, da terra, tudo. E eu cozinho, e eu trago o gás e tudo isso. Eu tomo conta das pessoas que estão residindo, todas essas coisas, eu faço... Até agora. E *Rinpoche* confere ensinamentos todo sábado. Aos domingos, três *gueshes* estão lá. Alguns domingos, eu ensino. Alguns domingos, outros *gueshes* ensinam. Nos dividimos em turnos. Essa é minha história inteira, brevemente... (GUESHE S., p. 473-476)¹⁹⁷

¹⁹⁷ One of my masters wanted to build a temple... He also passed away. Then they wanted to send some monks there. And that time, I was in monastery, then they requested me to go, and build there also. Therefore, I went there... That was a really difficult time! Actually, I got really rough two times, maybe three times. Once in India: out of nothing, we built a monastery... Really difficult time... Then, Indiana... He was given maybe seven acre-land and there was a house there. The house was really old, we could not use it. We, four monks, we came together... Six monks... Really difficult time, that one! That time we didn't know anybody and we had no money. Still, we had to build there. Then we worked really hard... And we finished the monastery maybe in ninety-nine – in ninety-seven we came to the USA... I think around the end of ninety-eight, we finished the monastery. Not a big monastery... We had one carpenter, only one carpenter. We worked on everything else. Everything we did. Actually, I know how to do carpentry, how to build a monastery, how to build a house. All these things I know, I have experience... Then, after that, I was staying in Indiana until two thousand four. And we have a center in Indiana. And we have a center in Cincinnati also. Cincinnati, Ohio... We have a center there, a really nice one. Then, in two thousand-four our T. *Rinpoche* received a piece of land from a sponsor in New York... The other one who gave the land to my other master in Indiana was not really a sponsor. It was really difficult. First, he was willing to give the land. After we worked really hard – because that land was messed up: all the bushes, everything there. We cleaned everything and now that land had become really nice... – we thought he would give it to us. But we didn't have any papers... No papers!... Then, after that, he didn't want to give us the land. We worked really hard... Then we had to pay. I think at the end of two thousand-one or something like that, we decided to pay. That time we were a little bit naive... Now we know how the people are and act and all these things. Then I think we paid two hundred-sixty thousand dollars... We borrowed from a bank. Then monthly, we pay the bank. We got a guy like this. Now it is clear... Honest play... How we paid the land... Actually we have four or five apartments there, apartments to rent. To pay the bank, money is coming from there. And it is really funny here. I see it in some centers here: in Indiana or in our center in New York, we never charge teachings, never charge them... If they want to give donations, that is ok, but we have no charging. For example, Vajrayogini retreat lasts seventeen or eighteen days... And for living there, and doing the fire *puja*, everything, we are charging only four hundred something. It is really cheap... It is really cheap! These are our rules. Why are we doing these things?... It was *Rinpoche* who sent me to the USA. He came to the USA and all these things. He says that he never charges teachings... He says: “We are teaching. We will not die of hunger.” He says that: “Don't charge the *dharma*! If you wanted to put the price for *dharma*, there is no price.” He says that. Therefore, we never charge... Anyway, then we came in two thousand-four, when T. *Rinpoche* got the land in New York... And there was one nun, she was the one who gave the land... You see, if you want to write this, that is a really, really nice story!... How did he get that land? That nun, before she was a Christian nun. They had some association, not really Buddhist. But she was interested in Buddhism. There was one great *lama* who lived in New York, Dromo *Gueshe Rinpoche*. She wanted to see him. Somebody told her: “You should go see him.” Then she started looking for him. Maybe the nun thought he lived in India, that he had a monastery in India. Then she went from US to India. And when she got to India, to the monastery, she asked: “Where is the *Rinpoche*?” And the monks told her: “Oh, *Rinpoche* is in the USA.” Now, that's the problem! Then she came back and saw Dromo *Gueshe Rinpoche*... She met Dromo *Gueshe Rinpoche* and then she studied with him. Actually, she lived in Minnesota. Then, after a few years, she got a really big sponsor and she wanted to build one center, not really a Buddhist center. She wanted to build maybe one retreat center. And she was looking for the land. Then, she could not find anything, and she was looking for it, still looking for it, she didn't find it. Then she went to see Dromo *Gueshe Rinpoche*, and she asked Dromo *Gueshe Rinpoche*: “I want to build a retreat center, I could not find the place.” Then Dromo *Gueshe Rinpoche* told her to bring the map, the USA map. And she brought the map. Then Dromo *Gueshe Rinpoche* pointed where we are now, and he told her: “You should go to this place. There is a place there.” From Dromo *Gueshe Rinpoche's* center to that place it takes six hour's-drive. And then she went to that

As experiências de *Gueshe S.* são indissociáveis de seu papel de monge, o qual, por sua vez, é inseparável do trabalho árduo e manual, e da posição social de construtor, mantenedor e servidor. Seu relato deixa-nos entrever alguns aspectos culturais bastante arraigados na cultura tibetana: lá, o *lama* vive de doações, recebendo dos discípulos terras e donativos que permitem a sua própria subsistência, como também a do monastério. Um importante choque cultural deu-se em Indiana, Estados Unidos, quando *Gueshe S.* deparou-se com um “patrocinador” que não estava disposto a ceder um terreno que, no entendimento do *gueshe* havia sido doado a um de seus mestres. Após a reforma e a construção implementadas no terreno pelos monges, o “patrocinador” fez a cobrança do valor do terreno, talvez até incluindo o valor agregado pela construção realizada... Os monges não tinham “papeis,” ou quaisquer documentos que comprovassem a doação. – lembremos que *Gueshe S.* não teve registro de nascimento por vários anos – Os monges “foram ingênuos” e precisaram pagar pelo terreno de maneira legalizada, através de empréstimo bancário. Além do valor da palavra, como lastro de confiabilidade, um outro valor que *Gueshe S.* permite-nos entrever através de sua narrativa articula-se aos ensinamentos de Buda, o *dharma*: este jamais pode ser cobrado. O pagamento do referido terreno está sendo realizado através do aluguel dos chalés construídos; o *dharma*, porém, é gratuito. Como diz *Gueshe S.*, referindo-se ao

place. That place was for sale... And Dromo *Gueshe Rinpoche* had pointed it on the map... She was really happy. She bought the land. It was like a farm. Three buildings were there: one was a horse barn, one was a cow barn, and one was a chicken barn. And there was one really bad house there, the farm, you know. And then she bought that land because she got a really nice sponsor. Then she wanted to remold up this place. She did it, she did everything, in maybe ten years... Ten years to remold it. When she got to ask Dromo *Gueshe Rinpoche* how she should make it, Dromo *Gueshe Rinpoche* told her: “Oh, you should make the kitchen big and the prayer hall big, all big.” He told her all these things. And the nun was thinking: “Why is he saying these things? ‘Big, big’. What is he thinking?” And he had never been there... Dromo *Gueshe Rinpoche* never visited that place... Then, after that there was the September eleventh... the Twin Towers were bumped. That was 2001. Then that time, and before he died – he died one day before the nine-eleventh catastrophe... So many days before he died, what did Dromo *Gueshe Rinpoche* tell her? That time she had almost finished the center... All buildings were finished. Then he told her: “Now, you should give this. Send it to my *guru*, offer this land to my *guru*.” He told her that... Then she was wondering: “Who is his *guru*?” She was wondering who the *guru* was. Then, after that, she found out that T. *Rinpoche* was his *guru*. Therefore, for this connection, then we got the land... Beautiful... We got that land in 2004. Then *Rinpoche* wanted to move there. Before *Rinpoche* moved, that nun was really sick. Then she became a Buddhist nun, and she got everything. She had breast cancer for a long time, maybe twenty something years. And beginning of 2004... she was really badly sick. Then there was one of T. *Rinpoche*’s previous students, one who was staying nine years in Spain. And *Rinpoche* sent her to help the nun in the USA. After she stayed there, maybe, three months, then she asked to go back to Spain, then *Rinpoche* called me. I was in Indiana, *Rinpoche* told me: “Now you should go and help that nun.” Then I went to help the nun. I stayed there for, maybe, two weeks. After, the nun passed away, and died. I did all those things: we did all the prayers, we took the body, cremated, and all things... Everything we did – me and one lady, only we two were there... Then I went back to Indiana. After that, *Rinpoche* wanted to move there, to live there. Then he told me: “You should come here.” He told me that: “You should come and help me.” Then August, 2004, I came there... I moved from Indiana to New York. Until now, I have been there. And I do almost everything. I take care of everything; take care of temple, land, everything. And I cook, and I go bring the gas and all this. I take care of the people who are residing, all these things, I do it... Until now. And *Rinpoche* teaches every Saturday. On Sundays, three *gueshes* are there. Some Sundays, I teach. Some Sundays, another *gueshe* teaches. We take turns. This is my whole story, briefly... (GUESHE S., p. 473-476).

posicionamento de seu mestre, T. *Rinpoche*: “Não cobre o *dharma*. Se alguém quiser estipular um preço para o *dharma*, não tem preço.” Um outro ponto que emerge dessa questão articula-se a uma visão de mundo não capitalista. A forma com que *Geshe S.* expressa a ideologia de seu mestre parece conter uma associação entre o ato de ensinar (o *dharma*) e a certeza da mesa farta: “Estamos ensinando. Não morreremos de fome.” A ideia contida nesta mensagem parece expressar uma convicção quase lógica de que do ato de ensinar (o *dharma*) traz como consequência a certeza da sobrevivência digna... Os ensinamentos de Buda são considerados o bem mais precioso no Tibete anterior à ocupação chinesa, sendo uma fonte de sobrevivência para a estrutura religiosa montada. Todo o aparato religioso – os *lamas*, os monges, os monastérios – vivia exclusivamente de doações, concedidas também no contexto mágico que faz a leitura de que doações aos religiosos são uma fonte de bênçãos para os fiéis. Há uma tal confiança nos eventos sincronísticos e nas bênçãos de Buda que toda a comunidade se mobilizava para sustentar a estrutura dos monastérios e dos *lamas*. Nesse tipo de sistema, abusos de poder e explorações possivelmente ocorreram em nome da fé e da “salvação”. *Geshe S.* e seus companheiros monges, porém, viveram a situação inversa: após construírem um templo no terreno “doador”, foi-lhes cobrado o valor do terreno e eles tiveram que pagar pelo terreno no qual já haviam construído. Mantendo uma coerência com a tradição na qual foi criado, T. *Rinpoche* não permite que o *dharma* seja cobrado: o pagamento do terreno é feito por meio da cobrança do aluguel dos chalés construídos; os ensinamentos budistas são gratuitos.

Na cultura budista tibetana, os *lamas* parecem regular as vidas dos discípulos e suas orientações devem ser seguidas à risca, tendo em vista que são consideradas parte integrante dos ensinamentos que conferem aos discípulos, os quais, por sua vez, em geral, não as questionam. Em função da grande capacidade intuitiva dos *lamas* e mestres, estes acabam por deter um poder sobre as escolhas dos discípulos, que, em geral, abrem mão do próprio discernimento para seguir uma orientação que julgam superior. Como temos discutido ao longo deste estudo, além do evidente problema de se delegar a outrem as escolhas acerca do próprio destino, há o agravante de o *lama* ou mestre não ter sua sombra suficientemente trabalhada, o que tende a gerar situações de abuso de poder. Por outro lado, penso que, se houver um genuíno cuidado com o outro nesse tipo de relacionamento – uma sombra mais integrada – a entrega do discípulo no contexto devocional pode ser fenomenologicamente semelhante à subjugação do ego pelo *Self*, sendo o *guru* experienciado como um símbolo do *Self*, conforme vimos na narrativa de *Lama N.*

Para além de um contexto no qual há um terreno fértil para distorções e abusos, – o trabalho da sombra – o *dharma*, no budismo, aparece como um símbolo de proteção e de abundância. A convicção sincera de T. *Rinpoche* de que o *dharma* é sua fonte mais plena e profunda de realizações – sendo a sobrevivência material a menos importante para uma pessoa compromissada com a religiosidade – parece apontar para um funcionamento intuitivo no qual a vida apresenta-se como um campo de possibilidades onde os acontecimentos tendem a fortalecer o processo de confiança nela, sendo este derivado da confiança no *Self*. A maneira fantástica como *Gueshe S.* relata a aquisição do terreno no qual T. *Rinpoche* atualmente reside, de alguma maneira, expressa um funcionamento no qual o ego – com sua capacidade de análise dedutiva, baseada em fatos tangíveis e observáveis – possui um papel diminuído, sendo a função intuitiva – oriunda da abertura ao *Self* – predominante. Dromo *Gueshe Rinpoche* apontou no mapa o local onde a monja deveria procurar por um terreno, afirmando a ela que havia “um lugar lá”, sem que ele mesmo jamais o tivesse visitado. A monja foi ao local designado, no qual havia um terreno à venda. Após dez anos de reforma, mais uma ordem precisava ser cumprida: a monja deveria entregar o terreno ao *guru* de Dromo *Gueshe Rinpoche*: a reencarnação de T. *Rinpoche*, então com vinte e poucos anos de idade. Dromo *Gueshe Rinpoche* faleceu um dia antes da catástrofe de onze de setembro e, logo em seguida, a monja veio a falecer, tendo acatado o pedido de seu mestre. *Gueshe S.*, por solicitação de T. *Rinpoche*, foi cuidar dos últimos momentos de vida da monja e realizou os rituais fúnebres de acordo com a tradição tibetana, posto que a monja, antes católica, havia se convertido ao budismo. Após retornar a Indiana, *Gueshe S.* foi novamente convocado a voltar ao local que fora construído para ser a residência de T. *Rinpoche*; dessa vez, para residir ao lado do mestre e servi-lo.

A questão devocional aparece no relato de *Gueshe S.* em diferentes momentos da entrevista. A prática principal do *gueshe*, considerada a base de todas as práticas no budismo tibetano, é a “devoção ao *guru*”. Essa prática devocional integra o cotidiano dos discípulos, – os períodos entre as meditações – expressando-se através do reconhecimento da gentileza do *guru* em todas as instâncias da vida. Vejamos como *Gueshe S.* verbaliza acerca desse aspecto culturalmente vivenciado, cujas raízes teme que se percam entre as novas gerações de monges.

Até agora, qual é minha experiência? Minha experiência é que até agora, na verdade, eu não sou um bom praticante... Eu penso que eu não sou um bom praticante... Outras pessoas dizem que praticam todos os dias: “Todo dia, eu faço essas coisas.” De qualquer modo, minha prática é que, até agora, eu aproveitei minha vida. Isso

não é meu poder, você sabe: “Eu sou realmente inteligente, eu trabalho muito duro, portanto, aonde quer que eu vá...” Eu não sou assim. Isso é a bondade do meu mestre, eu penso. Eu servi muito bem meu mestre no monastério... Eu servi meu mestre. Trabalhei muito para ele. E até agora eu tenho servido meu mestre, meu *guru*... (...). Eu trabalhei com vigor no monastério, aqui, e em qualquer lugar. Portanto, sou saudável. Onde eu quer que eu vá, sou feliz. Por exemplo, em nosso centro, nós monges não recebemos muito dinheiro lá. Em nosso centro, recebemos, por mês, um pouco de dinheiro... Recebemos cem dólares por mês, para tomar café e essas coisas; comida, tudo está lá. Eu nunca me importei com dinheiro na minha vida inteira, porque qualquer coisa que eu precise, eu consigo. Isso é bom... Além disso, em agosto, Setembro, outubro, novembro passados, eu estive na Índia. Eu estive lá!... Eu não tinha muito dinheiro para ir para lá. Você vai para a Índia, você deve fazer alguma oferenda ao monastério e tudo mais, não muito. Mas em Cincinnati eu tenho vários amigos... Quando eu disse-lhes que estava indo à Índia, eles me enviaram dinheiro. Era suficiente para ir para lá. E esse tempo aqui... Na verdade eu não estava vindo para cá. Eles disseram: “Oh, *Gueshe-la*, você deveria sair de férias.” Quando saí de férias, eles me compraram uma passagem de avião. Quando cheguei, o avião já estava reservado, comida servida, eles são amigos. Aí, agora, o que você precisa? O que precisa? Se eu voltar, estou pronto para comer lá, eu posso comer. Alguns estão correndo atrás de dinheiro. Isso não é bom, realmente não é bom... Por esse motivo, eu penso que sou afortunado, eu nunca tenho nenhum problema. Nos EUA, eu dirijo. Às vezes eu tenho que dirigir seis horas, sete horas, pegando as pessoas. Vou a Nova Iorque, a Boston, vou a qualquer lugar dirigindo para pegar hóspedes. Eu nunca tive um problema! Nenhum problema, nenhum acidente, nada é problema. E estamos vivendo nas montanhas, as estradas são muito escorregadias por serem congeladas. Nunca tive problemas... Eu estava pensando que isso deve ser devido às bênçãos do meu mestre, meu *guru*. Essa é a principal coisa. Da última vez, estávamos falando sobre “devoção ao *guru*.” Essas coisas são realmente importantes. Minha prática principal é “devoção ao *guru*”. Essa é a minha prática principal. Na verdade, eu não faço muito mantra e essas coisas. Faço minha prática diária de *Yamantaka* e *Vajrayogini*, e faço também um pouco de *Mitsiema*, e de *Guru Ioga*¹⁹⁸. É isso, não é muito... Não faço mais... Você sabe, estou me divertindo muito no Brasil, dessa vez, muito mesmo. Tenho muito tempo para ler meus livros. Quando eu voltar, sem chance! Eu gostaria de ler livros, mas haverá coisas acontecendo. Tenho muito o que fazer lá. Quando eu vim aqui, eu deixei tudo em seus devidos lugares, parei todas as coisas. “Agora, estou de férias.” (GUESHE S., pp. 476-478).¹⁹⁹

¹⁹⁸ Guru Yoga, é uma prática meditativa na qual se visualiza um Buda, concebendo-o como inseparável da mente do guru. É a base de todas as práticas meditativas budistas tibetanas. Mitsiema é a prática meditativa de se tornar inseparável de *Lama Tsong Kapa*, o fundador da linhagem Gelugpa no século XIV. *Yamantaka* e *Vajrayogini* são divindades que superaram o ódio e o desejo, respectivamente.

¹⁹⁹ Until now, what is my experience? My experience is that until now, actually, in myself, I am not a really good practitioner... I think that I am not a really good practitioner... Other people say they practice everyday: “Everyday, I do these things.” Anyway, my practice is that, until now, I have enjoyed my life. That is not my power, you know: “I am really intelligent, I work really hard, therefore where I go...” I am really not like that. That is the kindness of my teacher, I have been thinking that. I served my teacher really good in the monastery... I served my teacher. I really worked hard for my teacher. And until now I have been serving my teacher, my *guru*...

(...) I worked really hard in monastery and here and everywhere. Therefore, I am healthy. Where I go, I am happy. For example, in our center, we monks, we don't get a lot of money there. In our center, they give us, per month, just some pocket money... They give us a hundred dollars per month, to drink coffee and take these things; food and everything is there. I never cared about money in my whole life, because whatever I need comes there. That's ok... Also, last August, September, October, November, I was in India. I was there!... I did not have much money there. You go to India, you have to offer something in monastery and all these things, not much. But in Cincinnati I have a lot of friends there. When I told them I was going to India, they sent me money. That was enough to go to India. And this time here... Actually, I was not coming here. They said: “Oh, *Gueshe-la*, you should come on vacation.” Then I came on vacation and they bought my plane ticket. When I came, plane was already booked, food is given, they are friends. Then, now, what do you need? What do you need? If I go back, I am ready to eat there, I can eat. Some are chasing after the money. That's not good, that's really not

Gueshe S. afirma que até hoje “aproveitou a vida.” O monge refere esse estado de satisfação à “gentileza de seu *guru*.” Seguindo a lógica da devoção, profundamente arraigada culturalmente, constata que sua saúde é consequência do trabalho duro e da dedicação ao monastério e aos mestres. Considera-se “uma pessoa feliz aonde quer que vá” e associa esse estado de plenitude ao fato de ser provido em suas necessidades em todos os momentos da vida: nunca precisou se preocupar com dinheiro “porque o que quer que precise aparece”. Sua vida, de algum modo, retrata a cultura na qual se fez humano: como pessoa religiosa, não precisa “caçar” dinheiro, podendo se dedicar a cumprir os desígnios pré-determinados pela hierarquia budista tibetana, e isso imbui sua vida de sentido, permitindo-lhe sorver a vida de maneira quase mágica, sem que precise conscientemente lidar com as vicissitudes que marcam a realidade capitalista. A viagem à Índia era um grande sonho; quando mencionou que estava de viagem marcada para a Índia, seus amigos de Cincinatti enviaram-lhe o dinheiro justo para que o *gueshe* fizesse os donativos aos templos e custeasse sua viagem – conhecendo-o, imagino que não tenha mencionado qualquer dificuldade financeira. Em férias no Brasil, quando o entrevistei, era convidado de honra de amigos que providenciaram o pagamento de todas as despesas. Em seu percurso, fez muitos amigos que, mesmo em outro contexto, respondem à cultura que tem como base a oferta de donativos aos monges...

Gueshe S., todavia, não se considera um bom praticante. Parece ter a ideia pré-concebida de que a “boa prática” implica necessariamente a dedicação de várias horas aos rituais, meditações e estudos, como usualmente é preconizado no budismo, desconsiderando o fato de que “aproveitar a vida” – enquanto busca de autoconhecimento através do alinhamento do eixo *ego-Self* – talvez seja a prática mais importante. Expressa um ressentimento quanto à falta de tempo para se dedicar aos estudos e meditações: apesar da “sorte” de ter encontrado grandes mestres, sente ter aproveitado pouco os ensinamentos que recebeu²⁰⁰. Vejamos alguns ensinamentos e iniciações que recebeu da antiga reencarnação de seu mestre.

good... Therefore I think I am really fortunate, I never got any problems. In the USA, I drive. Sometimes I have to go six hours, seven hours driving, to pick up the people. I go to New York, I go to Boston, I go everywhere driving, to pick up the guests. I never got one day problem! Any problems, any accident, nothing is a problem. And we are living in the mountains, roads are really icy. I never got any problems... I was thinking that's the blessing of my teacher and my *guru*. That is the main thing. Last time we were talking about “*guru* devotion”. These things are really important. My main practice is “*guru* devotion”. That is my main one. Actually, I don't do much mantra and all these things. I do my daily practice of Yamantaka and Vajrayogini, and I do some Mitsiemas, and Guru Yogas. That's it, not much... I do no more... You know, here I am having a really good time in Brazil, this time, a really good time. I have a lot of time to read my books. When I go back, no way! I wanted to read books, but there is something going on. I have to do a lot of things there. When I came here, I shut down everything in their places, stopped all the things. “Now I am on vacation.” (GUESHE S., pp. 476-478).

²⁰⁰ Há algumas histórias contadas na tradição budista que revelam as realizações pessoais daqueles considerados “estúpidos” ou pouco inteligentes. Ouvi, certa vez, que havia um monge considerado muito burro por todos.

Agora, você vê, eu realmente tenho estado entre esses monges. Agora, daqueles que estão vivos... Eu acho que sou um dos mais sortudos. Por que?... É realmente difícil ter devoção ao *guru*. Eu fui ordenado por T. *Rinpoche*... (A reencarnação) anterior de T. *Rinpoche* me ordenou. Assim sendo, eu sou muito sortudo... E eu (recebi as transmissões do) ensinamento do *Mandala* de Corpo de Heruka, todo o ensinamento, por T. *Rinpoche* também. E o seu ensinamento *Lam Rim*, aquele *Iluminação na palma de sua mão*²⁰¹; eu aprendi dele também, o ensinamento completo. Por isso penso que sou sortudo. Até agora, eu estou com T. *Rinpoche* também, sabe... Existem várias pessoas, centenas e milhares de pessoas que querem vê-lo, especialmente no Tibete. Todos eles rezam: “Oh, eu serei realmente feliz se, antes de eu morrer, eu vir *Rinpoche*.” Muitas pessoas dizem isso no Tibete. Mas eu estou sempre com ele... (GUESHE S., p. 472).²⁰²

Gueshe S. recebeu ensinamentos de *sutra* – *Lam Rim* – e de *tantra* – *mandala* de corpo de Heruka – da reencarnação prévia de T. *Rinpoche* em seus idos anos de monastério. T. *Rinpoche* foi um importante mestre do Tibete no período anterior à ocupação chinesa, tendo sido mestre do próprio *Dalai Lama*. O texto *Liberção na palma de suas mãos* refere-se a uma interpretação do *Lam Rim* dada por P. *Rinpoche* – mestre de T. *Rinpoche* – no início do século XX. O *Lam Rim* trata do caminho gradual à iluminação, discutindo diferentes tópicos, como a morte e a impermanência, até o caminho seguido pelos Budas, que, nesse texto, articula-se à percepção da vacuidade e ao voto de redenção do mundo dos *bodhisattvas*, contido nos ensinamentos *Mahayana*. O *mandala* de corpo de Heruka é um texto complexo cuja leitura é acessível apenas àqueles que passaram pelo processo de iniciação por um mestre tântrico, como o era T. *Rinpoche*. Heruka é a divindade tântrica, também considerada um Buda, cuja representação se dá em união sexual com sua consorte Vajrayogini. Essa deidade representa a superação do desejo, principalmente sexual, através da realização da vacuidade

Sempre que alguém queria dar um exemplo de pessoa estúpida, o referido monge era citado. Passaram-se anos e o monge foi se tornando mais velho. Certo dia, solicitou ao noviço que o ajudava em sua organização pessoal que não o incomodasse naquela noite, e o noviço acatou. Naquela noite, o monge “burro” faleceu meditando e deixou pronta toda a cerimônia fúnebre preparada de acordo com a tradição budista, de tal maneira que seus colegas não teriam trabalho para cremá-lo. Saber a hora da morte é considerado um sinal de sabedoria no budismo. Além disso, o monge, já morto, revelou “sinais” de realizações meditativas importantes, dentre elas o fato de seu corpo não ter mau cheiro e estar ainda quente, principalmente na região do coração, mesmo várias horas após sua morte. (Para a referência acerca dos “sinais meditativos”, ver SOGYAL RINPOCHE, 1999).

²⁰¹ Esses ensinamentos foram compilados e editados pela Mantrayana Sutra and Tantra Press, editora de Nova Jersey. O título da obra completa, dividida em três volumes é *Liberation in our hands*.

²⁰² Now, you see, I have been really actually among these monks. Now, of those who are alive... I think I am one of the luckiest ones. Why?... It is really difficult to take “*guru* devotion”. I was ordained by T. *Rinpoche*... Previous T. *Rinpoche* ordered me. Therefore, I am really lucky... And I got Heruka Body *Mandala* teaching, the whole teaching, by T. *Rinpoche* also. And his *Lam Rim* teaching, that *illumination on the Palm of your Hand*, I got teaching from him also, the whole teaching. Therefore I think I am lucky. And until now, I am with T. *Rinpoche* also, you know... There are many people, hundreds and thousands of people who want to see him, especially in Tibet. They all are praying: “Oh I will be really happy if, before I die, I see *Rinpoche*.” Many people say that in Tibet. But I am always with him... (GUESHE S., p. 472).

do mesmo, e de todos os fenômenos. Além de ter recebido ensinamentos e iniciações desejadas por muitos tibetanos, *Gueshe S.* “está sempre com ele”: seu mestre *T. Rinpoche*, que o ordenou quando ingressou no monastério, tendo morrido no início da década de oitenta. A expressão “estar sempre com ele”, todavia, não é proferida em sentido metafórico, posto que *Gueshe S.* convive com a atual reencarnação socialmente reconhecida de *T. Rinpoche*: um jovem adulto, em torno de trinta anos de idade residente em um lugar montanhoso no noroeste dos Estados Unidos.

Apesar da “sorte” e do orgulho de se perceber em posição privilegiada, em companhia de *T. Rinpoche*, mestre que muitos tibetanos idolatram, *Gueshe S.* questiona o quão pouco tem aproveitado os ensinamentos que recebeu, permitindo-nos entrever, não apenas seu sofrimento, mas a realidade enfrentada por muitos monges no contexto pós-diáspora, que os desalojou da possibilidade contemplativa. A possibilidade de “aproveitar a vida”, creditada à “gentileza de seu *guru*”, parece não ter sido ainda apropriada pelo monge, como um processo consciente com a participação ativa do ego.

Às vezes pensamos: “Quando eu nasci, não era o tempo certo... Se eu nascesse antes, eu poderia ter todos os ensinamentos e talvez não falecesse antes de nossos *Rinpoches*.” E às vezes pensamos: “Oh, eu nasci muito feio. Se eu nascesse mais tarde, eu poderia aprender várias coisas tecnológicas.” Mas uma coisa que fomos muito afortunados é de ter visto *T. Rinpoche*, vimos *Ling Rinpoche*, vimos *S. Rinpoche*; nós vimos todos eles e recebemos ensinamentos de todos também. Se praticamos ou não, mas nós os vimos, nós recebemos as bênçãos. Na verdade, somos sortudos... Mas um ponto é que nós não conseguimos usufruir essa oportunidade. Naquele tempo, havia várias oportunidades de aprender. Nós éramos muito jovens, vagando aqui e ali. Portanto, isso era uma coisa realmente triste. Nós não sabíamos que essas coisas iriam acontecer... Hoje em dia, no Tibete, todo ano é bem difícil encontrar um mestre puro. É muito difícil encontrar um... Uma linhagem contínua, isso é muito difícil de encontrar! Antes, *T. Rinpoche* estava vivo, *S. Rinpoche* e *Ling Rinpoche* estavam vivos. Se *T. Rinpoche* ensinava, todos da linhagem *Guelupa* iam lá, todo *Guelupa*! Todos os estudantes estavam lá para os ensinamentos, aprendendo juntos. Quando *Ling Rinpoche* ensinava, todos estavam lá. Quando Sua Santidade ensinava, todos estavam lá. Agora, não! Ninguém está lá... Não há ninguém lá... Todos acreditavam e todos aprendiam com eles. Hoje em dia, se eu digo: “Oh, ele é um mestre.” Alguém vai responder: “Oh, não estarei lá.” Bem assim... De qualquer modo, nossas vidas devem estar ok... Nossa expectativa de vida... Talvez nós vivamos trinta, quarenta anos mais, não mais que isso... Vida futura, geração futura... Será muito difícil... E a coisa principal é que muitas pessoas, muitos praticantes não são realmente interessados na “verdade do sofrimento”²⁰³, esse é o maior problema!... Um verdadeiro problema. (Acham que rezar) alguns mantras e essas coisas (traz algum resultado) ... Não! Nosso *samsara*, meu *samsara*... Eu tenho que “cortar” meu *samsara* por mim mesmo. Ninguém pode “cortar” meu *samsara* por mim. Portanto, temos que aprender a filosofia e todo o resto... (...) Nós tínhamos tempo, tínhamos mestres, tínhamos tudo, mas não utilizamos... Então, agora, tudo se foi. Aí somos apenas arrependimento. Agora é tarde demais... É tarde demais. Assim sendo, eu penso ser importante aprender a filosofia... Filosofia é muito importante...

²⁰³ Ver glossário: Quatro Nobres Verdades.

Se você aprende filosofia, então pode utilizá-la de várias maneiras: nesta vida, na próxima vida... Em qualquer lugar você pode utilizar essas coisas. No seu local de trabalho você também pode usar. De outro modo, você está cantando mantra. Você não pode usar esse mantra no trabalho se sua mente não está estável, se você não mudar sua mente... Essas são coisas importantes. (GUESHE S., pp. 478, 479).²⁰⁴

Gueshe S. aponta as transformações drásticas pelas quais a tradição budista tibetana tem passado: os grandes mestres, com exceção de Sua Santidade, morreram – Ling, S. e T. *Rinpoche*. *Gueshe S.* sente que nasceu em momento errado, já que não era velho o suficiente para ter morrido antes de seus mestres, tampouco jovem o bastante para já ter nascido no contexto contemporâneo tecnológico. Conheceu os principais mestres da linhagem budista anterior à diáspora, mas sua geração “não pôde usar a oportunidade” de tê-los conhecido. Parece reconhecer com pesar a dificuldade de encontrar “um professor puro,” “uma linhagem não interrompida,” alunos que queiram aprender com os mestres – “hoje não há ninguém lá” (nos ensinamentos). Essa visão saudosista, revestida de um certo humor depressivo, parece ser o polo oposto daquele que se autointitula “o mais sortudo de todos.” Em seu momento biográfico atual, *Gueshe S.* parece iniciar uma avaliação de sua vida, considerando suas conquistas a partir de um ponto de vista egoico: o quanto “aproveitou” os ensinamentos recebidos, o quanto tem podido realizar em si mesmo aquilo que seus mestres realizaram. Ainda não conseguiu se reconciliar com o fato de ter precisado se dedicar às construções e ao serviço, como se tais atividades carecessem de espiritualidade, e como se a espiritualidade não pudesse estar presente nas atividades do cotidiano. Em uma avaliação que muito se assemelha

²⁰⁴ Sometimes we think: “When I was born, it was not the right time... Before, I would get all the teachings and maybe not pass away before our *Rinpoches*.” And sometimes we think: “Oh, I was born really ugly. If I was born later, I could learn a lot of technological things.” But one point that we are really lucky is that we saw T. *Rinpoche*, we saw L. *Rinpoche*, we saw S. *Rinpoche*; we saw everyone and we got teachings from them also. If we practice or not practice, but we saw them, we got the blessing. Actually, we are lucky... But one point is that we could not use that opportunity. That time, there was a lot of opportunity to learn. We were really young, wandering here and there. Therefore, that is really a sad thing. We didn’t know these things were going to happen... Nowadays, in Tibet, every year, it is really difficult to find a pure teacher. It is really difficult to find one... Unbroken lineage, it is really difficult to find! Before, T. *Rinpoche* was alive, S. *Rinpoche*, L. *Rinpoche* was alive. If T. *Rinpoche* taught, every Gelugpa was going there, every Gelugpa! All students were there for the teachings, learning together. When L. *Rinpoche* taught, everybody was there. When His Holiness taught, everybody was there. Now, no! Nobody is there... There is no one there... Everybody should believe and everybody should get teachings from them. Nowadays, if I say: “Oh, he is a teacher.” Someone will answer: “Oh, I am not going there.” Like this... Anyway, our lives should be ok... Our lifespan... Maybe we will live thirty, forty years more, no more than that... Future life, future generation... It will be really difficult... And main thing is that many people, many practitioners are not really interested in true sufferings²⁰⁴, that is the big problem!... That is really a problem. Maybe some mantras and all these things... No! Our *samsara*, my *samsara*... I have to cut my *samsara* myself. Nobody can cut my *samsara* for me. Therefore, we have to learn the philosophy and all these things... (...) We had time, we had teachers, we had everything, but we didn’t use that... Then, now, they all are gone. Then we are only regretting. Now it is too late... It is too late. Therefore, I think it is really important to learn the philosophy... Philosophy is really important... If you learn philosophy, then you can use it many ways: in this life, next life... Anywhere you can use these things. In your work place you can also use it. Otherwise, you are chanting mantra. You cannot use this mantra on the job if your mind is not stable, if you don’t change your mind... These are important things. (GUESHE S., pp. 478, 479).

a uma crise de metanoia, o *gueshe* busca conferir um significado às experiências vividas, olhando com pesar o que faltou realizar. Esboça o desejo de um futuro no qual possa se dedicar à contemplação e às práticas budistas, quando, então, acredita, poderá colocar em prática o que aprendeu dos falecidos mestres. Olha com desconfiança a nova geração de monges, que preferem usar telefone, computador e *internet* ao invés de se dedicar à memorização dos textos e ao estudo da lógica. Parece, nesse momento, fixar-se um pouco na polaridade *senex* que, em sua faceta mais rígida, procura defender a tradição em detrimento da possibilidade de mudança e de inovação. O *gueshe* também afirma que quer se aposentar, desconsiderando o dado de realidade que mostra que, em sua condição de monge, nunca recebeu um salário, tampouco recolheu o dinheiro da previdência. Nesse momento, a faceta *puer* parece ter algum espaço em sua consciência, pelo menos, enquanto um anseio, mesmo que idealizado: ele quer ter a leveza daqueles que não se preocupam com o dia a dia e se dedicam à espiritualidade como prioridade destacada da matéria... De qualquer maneira, penso não ser impossível ao monge com tantos amigos que compreendem o contexto de onde ele veio, que, um dia, possa se “aposentar”, vivendo de donativos.

No contexto em que se fez monge, parece haver uma “divisão de trabalho” que é também uma “divisão da consciência”: alguns dedicam-se ao serviço, a um trabalho mais braçal que lhes priva do tempo da prática mais contemplativa: a prática *é* o serviço; esses talvez sejam a maioria. Outros podem se dedicar à contemplação e ao aprofundamento dos estudos filosóficos. Possivelmente há uma valoração diferenciada dependendo da atividade que o monge executa, já que o budismo tibetano é bastante hierarquizado. O contexto complexo e multifacetado no qual o *geshe* vive atualmente convida-o a uma integração maior das polaridades do que aquela oferecida pelo contexto monástico; talvez possa, inclusive, questionar sua convicção de que “não é um bom praticante”. O *gueshe*, às voltas com tantas questões e buscando um sentido para sua história, talvez venha, um dia, a encontrar a espiritualidade em si mesmo nas tarefas que cumpre com tanto esmero e que o tornam uma pessoa confiável e cativante.

Voltando ao aspecto cultural, *Gueshe* S. antevê um futuro bastante difícil para as futuras gerações de praticantes budistas, em função da “quebra da linhagem” e do desinteresse pela filosofia – “ninguém está interessado na *verdade do sofrimento*²⁰⁵.” Essa fala articulada à polaridade *senex* reflete sua preocupação com o futuro do budismo. A *verdade do sofrimento* é a primeira das *Quatro Nobres Verdades* e, segundo a tradição budista, sua compreensão

²⁰⁵ Em inglês, tem-se usado a expressão *true sufferings* (sofrimentos verdadeiros).

implica o engajamento em um dos veículos budistas até o seu resultado final, que é a liberação do *samsara* ou a completa iluminação. É dito nas escrituras que, quando o Buda histórico proferiu as *Quatro Nobres Verdades*, os ascetas que o escutavam atingiram a liberação do *samsara*, tamanho o impacto que essas *verdades* tiveram em sua psique... O *gueshe*, olhando a realidade de um ponto de vista mais conservador – como se precisasse defender a todo custo uma tradição da qual, hoje, parece desconfiar – não concebe a possibilidade de as gerações mais jovens estarem engajadas na prática budista de outra maneira, que não a sua. Talvez as novas gerações de monges apresentem outras necessidades espirituais nas quais o uso de eletrônicos tem lugar, em detrimento da repetição e da memorização dos textos...

A prática budista, para o *gueshe*, é a transformação da mente a partir da consideração e da contemplação das postulações budistas, as quais, em última instância, tratam da solidão humana constitutiva: “Eu mesmo tenho que cortar o meu *samsara*. Ninguém pode cortar o meu *samsara* por mim.” A constatação de que cabe a cada pessoa lidar com as próprias ilusões – o *samsara* pessoal – reposiciona-o em direção a uma abordagem menos coletiva, mais centrada nas escolhas pessoais, posto que a prática budista implica um olhar reflexivo, que questiona e desconstrói o ego, de tal modo a poder engendrar a “transformação e a estabilização da mente”; “caso contrário, você está cantando mantras.” Nesse ponto, de algum modo, *Gueshe S.* parece intuir que a prática budista se dá independentemente do número de orações que se reze, ou do número de horas que se fique sentado, meditando. A própria vida, da forma como se apresenta, é a base para a prática de transformação. Questiono-me, todavia, se essa percepção passou pelo crivo do registro experiencial, ou se está referida a um conhecimento intelectual... Em outros momentos, o *gueshe* pende para a idealização de uma prática budista que se perdeu no tempo e que dificilmente será alcançada...

Um outro ressentimento relacionado ao desperdício do tempo e à perda da possibilidade contemplativa – como se esta estivesse colocada nas condições ambientais, não em suas próprias potencialidades humanas – articula-se a uma lembrança de infância, quando seu professor o chamava para fazer práticas meditativas, mas o *gueshe*, como toda criança, queria brincar.

Eu era muito jovem naquele tempo... Almoçávamos às onze horas, então, talvez, às doze horas terminávamos o almoço. E por uma, duas horas, tínhamos uma pausa para prece, descanso e essas coisas. Meu mestre nunca me dava uma pausa. Sempre que ele vinha, eu tinha que ir com ele, sentar com ele e praticar junto: *Yamantaka* e essas coisas. Eu tinha que sentar ali e ele sentava aqui e eu tinha que praticar junto. Naquele tempo eu pensava: “Oh, ele está me punindo severamente!” Eu era muito

novo... ”Todos estão brincando lá fora e eu sou o único aqui.” Mas agora eu sinto o quanto eu era afortunado... (GUESHE S., p. 477).²⁰⁶

Hoje *Gueshe S.* reconhece que era afortunado quando seu professor o chamava para fazer as práticas de Yamantaka, uma importante divindade irada do panteão budista tibetano, considerada um Buda que superou toda a dualidade, principalmente através da realização meditativa da vacuidade do ódio e do medo. Talvez o professor, de alguma forma, intuisse que o destino de *Gueshe S.* o conduziria a um outro tipo de dedicação – o trabalho árduo na terra, na cozinha, na construção, no escritório, nos relacionamentos com os outros. Penso que, nessas circunstâncias, talvez a superação da idealização do papel de monge budista pudesse ser considerada, já que tal idealização parece, por vezes, paralisá-lo, impedindo-o de perceber suas reais conquistas. A avaliação de sua vida continua a se dar na narrativa biográfico na qual, aos poucos, *Gueshe S.* foi se despindo da *persona* defensiva de monge, contemplando as escolhas possíveis e sonhando com a possibilidade de experienciar maior liberdade. Vejamos mais um trecho no qual o *gueshe* retoma as “eleições de 1987”, comparando sua experiência com a de seu amigo, *Gueshe T.*, que, segundo ele, pôde aprofundar seus estudos e práticas budistas.

Gueshe T e eu crescemos juntos quando éramos jovens. Tínhamos o mesmo mestre, a mesma casa, tudo era o mesmo. E nos tempos juvenis, vários monges estavam lá, mas deveria haver alguma conexão especial... Nós tínhamos uma boa conexão. Desde que éramos pequenos até agora... Ano passado, eu estive na Itália de férias. Fiquei lá por um mês. *Gueshe T* e eu ficamos juntos. Agora, *T.* está muito concentrado em seus ensinamentos... E eu estava até oitenta e sete... Eu era muito bom em me concentrar nos ensinamentos... Mas os monges me colocaram para trabalhar. Aí eu não tinha muito o que fazer... E agora eu espero que eu consiga estabilidade talvez em alguns anos, então vou pensar na minha vida... Eu tenho pensado, talvez, em não ficar em um só lugar... Talvez ir aqui e acolá... Sem regularidade em um lugar. Se você permanece em um lugar, você adquire um grande apego pelo lugar, aí: “Oh, eu tenho que fazer isso, eu tenho que fazer aquilo.” *Gueshe T* teve uma boa idéia. Ele estava sempre se mudando aqui e ali. Agora ele tem um apartamento. Antes, ele nem tinha um apartamento... Ele se hospedava na casa de alguém. Agora, ele tem um apartamento. Antes, ele ia aqui e ali, e ensinava um pouco, isso é bom... Talvez, no fim de nossas vidas, aí eu acho que nós deveríamos ir a algum lugar e praticar... (GUESHE S., p. 476).²⁰⁷

²⁰⁶ I was really young that time... We got lunch at eleven o'clock, then, maybe, at twelve we finished lunch. And one, two, we had a break, for prayer, sleep and all these things. My teacher never gave me a break. Whenever he came, then I had to go and sit with him and practice together: Yamantaka and all these things. I had to sit there and he was sitting here and I had to do practice together. That time I thought: “Oh, he is punishing me really bad!” I was really young... “All are playing outside and I am the only one here.” But now I feel that I was really fortunate... (GUESHE S., p. 477).

²⁰⁷ *Gueshe T* and I grew up together when we were young. We had the same teacher, same house, everything was the same. And in young times, a lot of monks were there, but there should be some special connection... We have a very good connection. Since we were young, until now... Last year, I was in Italy on vacation. I went there for one month. *Gueshe T* and I were together. Now, *T.* is really focused on the teachings... And I was until

Essa fala de *Gueshe S.*, de algum modo, revela que o monge sente que ainda não “pensou em sua vida”. O serviço ao outro, imposto pelas eleições compulsórias, parece não estar suficientemente integrado a um processo que o monge reconheça como seu: uma escolha sua. As “eleições” parecem estar articuladas a um enigma cujo sentido lhe escapa, recebendo o significado de uma ruptura ainda não completamente elaborada. *Gueshe S.* sonha com a possibilidade de, um dia, poder entrar em retiro e se dedicar às longas práticas meditativas que o budismo tibetano oferece. Nossa conversa parece ter acontecido em um momento crítico no qual o *gueshe* tem se colocado a necessidade de ter um tempo para si: estava “de férias” e telefonar ao templo onde reside nos Estados Unidos estava fora de cogitação: “sem ligações telefônicas” (“no calling”). Tinha, pela primeira vez em muitos anos, tempo para se dedicar à leitura de alguns livros e também considerar sua vida para além da *persona* de monge e da certeza do dever cumprido: “nasci realmente feio.” Essa fala, que também não o reflete em sua totalidade, parece ser, de algum modo, um importante passo no processo introspectivo pelo qual *Gueshe S.* tanto anseia. Tem contemplado sua biografia, “arrependendo-se” do que não aproveitou e considerando o que deseja para o futuro. Sonha com a possibilidade de poder “desapegar-se:” não ter moradia fixa – como seus pais, – não “ter que fazer isso e aquilo.” Temos a impressão de que deseja “desapegar-se” da *persona* de monge... Na mesma fala, cita seu amigo *Gueshe T.*, “que andava para lá para cá e comprou um apartamento agora”, como se, de algum modo, a possibilidade de ter seu próprio espaço para ficar só fosse um desejo a ser realizado. “Talvez, ao final de nossas vidas, acho que temos que ir a algum lugar e fazer nossas práticas.” *Gueshe S.* parece desejar a possibilidade de ficar só consigo mesmo: com seus fantasmas, seus medos, sua “feitura,” como se precisasse de tempo para extrair com mais clareza o resultado do processo alquímico que tem sido sua experiência de vida. Começou a gozar férias de uns anos para cá: uma vez em visita a *Gueshe T.* na Itália, visitando a Índia recentemente, e agora com amigos no Brasil. E tem realmente “aproveitado” esses momentos nos quais não tem que fazer nada, não precisa resolver nada.

eighty-seven... I was really good at focusing on the teaching... But monks put me on the job. Then I didn't have much to do... And now I am hoping that I will be stable maybe in a couple of years, then I am going to think about my life. . I was thinking, maybe, not to stay in one place... Maybe go here and there... Not regularly in one place. If you stay in one place, you have a big attachment there, then: “Oh, I have to do this, I have to do this.” *Gueshe T.* had a really good idea. He was always moving here and there. Now he got an apartment. Before, he didn't have an apartment either... He was staying in somebody's house. Now he got an apartment. Before, he would go here and there, and teach a little bit, this is good... Maybe, end of our lives, then I think we have to go somewhere and do our practice... (GUESHE S., p. 476).

A reencarnação atual de seu mestre, de alguma maneira, mostra-lhe que, para além do papel que se representa, “aquilo que se é” revela nossa natureza mais profunda. Vejamos como *Gueshe S.*, a um só tempo atordoado pela mudança dos tempos e “aproveitando” estar consigo mesmo, refere-se à atual reencarnação de seu mestre, que, segundo a tradição budista, fora monge em várias vidas progressas, inclusive na última reencarnação, que ordenou *Gueshe S.* monge. Essa nova reencarnação de seu antigo mestre – um jovem adulto tibetano de traços finos e presença marcante – de algum modo, questiona a tradição à qual *Gueshe S.* é tão apegado: esse jovem mestre, mesmo sendo a reencarnação de um grande mestre, abandonou os hábitos monásticos e casou-se com uma jovem tibetana, filha de um *lama*.

Eu sempre penso que sou muito afortunado... Com *Rinpoche*... Em nosso centro... Eu respeito *Rinpoche*, e *Rinpoche* me respeita também... Não é uma questão de respeito, ele confia em mim. Em nosso centro, quando *Rinpoche* está fora... Por exemplo, nosso centro é aqui, a casa de *Rinpoche* é ali: dez minutos de carro até a casa de *Rinpoche*, algo assim. *Rinpoche* está sempre em casa. No centro, só eu estou lá. Eu cuido de tudo, faço tudo. Assim sendo, *Rinpoche* está muito feliz... Antes, eu estava preocupado. “Agora, *Rinpoche* não é um monge, não é mais monge. E agora, o que vai acontecer com esse centro?” Eu estava realmente preocupado com isso. Agora, eu acho que parece que vai ficar tudo bem... Ele ainda é *Rinpoche*. E ele está trabalhando duro também. Eu penso que em alguns anos, que ele mostrará seu brilho... Eu acho ele muito inteligente. Ele apenas fica em um lugar quieto. Agora, coisas estão acontecendo ali, ele não precisa estar no centro, Se ele fosse um monge, seria difícil não estar no centro o tempo todo... (GUESHE S., pp. 479, 480).²⁰⁸

A *persona* de monge em *Gueshe S.* parece ser um dos aspectos mais importantes em sua vida, tendo aparecido de maneira destacada em sua entrevista. Sua preocupação com o futuro da tradição budista tibetana e sua consideração acerca das mudanças pelas quais o budismo tibetano vem passando, de algum modo, revelam sua tentativa de elaboração dessas inevitáveis e talvez irreversíveis transformações. O *gueshe* descreve a atual reencarnação de seu mestre, por quem guarda profundo respeito, como uma pessoa que, em breve, poderá mostrar seu brilho. Seu antigo mestre – a reencarnação progressa – era monge e chefe da linhagem *Guelupa*. Agora reencarnado, casou-se. Vive no alto da montanha, sem se envolver

²⁰⁸ Always I think I am really fortunate... With *Rinpoche*... In our center... I respect *Rinpoche* and *Rinpoche* respects me also... It is not a matter of respect, he relies on me. In our center, when *Rinpoche* is out... For example, our center is here, *Rinpoche's* house is there: ten minutes' drive to *Rinpoche's* place, something like that. *Rinpoche* is always in his house. In the center, only I am there. I take care of everything, I do everything. Therefore, *Rinpoche* is really happy... Before, I was worried. “Now, *Rinpoche* is not a monk, no longer a monk. Then now, what is going to happen in this center?” I was really worried about it. Now, I think it seems to be going ok... He is still *Rinpoche*. And he is working really hard also. I think, after a few years, then he will be shining out... I think he is really smart. He just stays in a quiet place. Now, things are going on there, he doesn't have to be in the center. If he were a monk, it would be difficult not to be in the center full time... (GUESHE S., pp. 479, 480).

em assuntos políticos, administrativos, ou mesmo religiosos, conferindo ensinamentos uma vez por semana e iniciações de duas divindades em retiros mais longos em dois meses do ano²⁰⁹. Mesmo tendo abandonado os votos monásticos, o mestre continua sendo *Rinpoche*, continua sendo mestre. Nessa colocação, *Gueshe S.* parece buscar compreender e aceitar a mudança da condição civil do mestre. Interpretando sua fala no contexto dos ensinamentos budistas, é dito que qualidades humanas que transcendem a forma, quando despertadas, estarão sempre disponíveis àquele que as despertou. Desse modo, afirma-se que a sabedoria adquirida jamais se perde. Podemos pensar, apoiados na psicologia analítica, – sem precisarmos recorrer à teoria reencarnacionista – que o eixo *ego-Self*, quando ativado na vida de alguém, torna-se um manancial inesgotável de potencialidades, com uma incrível capacidade de adaptação aos diferentes contextos. E o mestre de *Gueshe S.* parece estar, de alguma forma, sintonizado com as mudanças conjunturais que o budismo tibetano tem atravessado no contexto contemporâneo, quando os tibetanos foram obrigados a se espalhar pelo mundo e a se relacionar com outras mentalidades e visões de mundo.

Apesar do receio acerca do futuro do budismo – “está tudo mudando, mudando, mudando” – e da rivalidade com as gerações mais jovens, que substituíram a memorização dos textos pelo uso de eletrônicos, *Gueshe S.* parece estar começando a confiar em um processo interno ao qual talvez possa se abandonar: precisa ficar só. Quer, um dia, retirar-se e fazer suas práticas. Quer, um dia, poder se enxergar para além da *persona* de monge, por mais que essa *persona* seja constitutiva da pessoa que é. *Gueshe S.* deseja ser, não apenas servir. A pedra de Sísifo precisa ser deixada no vale, de tal maneira que *Gueshe S.* possa se recostar nela e contemplar sua beleza, retomando, dessa forma, o sentido de sua própria vida.

²⁰⁹ Estive no retiro de Chenrenzig, o Buda da Compaixão, conferido por T. *Rinpoche* em 2010 e foi uma experiência muito intensa e, ao mesmo tempo, tranquilizadora em um momento pessoal bastante conturbado. T. *Rinpoche* conversou comigo em particular no último dia, esclarecendo várias de minhas dúvidas relativas ao budismo tibetano, mostrando-se uma pessoa acessível, sincera e profundamente calma e compassiva. Os sentimentos resultantes desse encontro com ele foram de alegria e serenidade. O outro retiro anual oferecido por T. *Rinpoche* é o da divindade Vajrayogivi.

5 – Gueshe T.

A função pensamento, no limite, não tem limites

Gueshe T. é uma presença enigmática e, ao mesmo tempo, profundamente amorosa, revelando uma sabedoria que advém de uma mente aguçada e purificada pela compreensão profunda dos princípios que norteiam a vida e a morte. *Gueshe T.* me emociona. De todos os entrevistados, trata-se daquele com quem tive uma relação pessoal mais próxima, de quem ouvi ensinamentos, de quem recebi algumas instruções acerca do processo meditativo. Os ensinamentos que me transmitiu, ancorados na tradição oral budista tibetana, foram cruciais para mim, como um antídoto de clareza em momentos nos quais alguma confusão se insinuava... Início a análise de sua entrevista agradecendo a oportunidade de tê-lo conhecido, torcendo para que, em seu processo de individuação, continue a integrar aspectos cada vez mais profundos de si mesmo, de tal maneira a poder, como diz: “compartilhá-los”. Início, então, o trabalho analítico, considerando, desde já, a necessidade de um distanciamento, sem alimentar, todavia, qualquer ilusão de neutralidade.

Gueshe T. nasceu em uma nação tibetana, localizada em território indiano, na fronteira entre o Tibete, a Índia e a China. Sua cidade natal está a quatro mil metros de altura, integrando as cadeias montanhosas do Himalaia. Ele é tibetano, sua língua materna é o tibetano; é, porém cidadão indiano. O lugar em que nasceu era fechado e inacessível a turistas até a década de noventa, ostenta monumentos budistas antiquíssimos, datados de mais de mil anos. A família do *gueshe* pertence a uma linhagem de curadores, herdada por laços de consanguinidade: seu avô era curandeiro, seu irmão é curandeiro. Cada comunidade possuía uma família que, de algum modo, cuidava dos ritos divinatórios – previam, por exemplo, como seria o renascimento de determinada pessoa que morria – e dominava as artes de cura. Esses curandeiros substituíam os médicos em uma sociedade que não possuía sequer eletricidade.

Havia uma família no meu vilarejo, uma família de curandeiros... Se alguém morria, você tinha que checar a astrologia para ver o renascimento da pessoa. Em todo vilarejo grande existia um curandeiro. No Tibete, eles são chamados *lagpa*, que significa curandeiro. Então minha família era uma família de curandeiros. Meu avô era um curandeiro, meu irmão é curandeiro... Naquele tempo, não havia médicos, hospitais, luz elétrica, televisão, rádio, relógio, nada. Vivíamos muito próximos à natureza... Eu tenho um irmão gêmeo, mas minha mãe não sabia... Ela deu à luz dois meninos, eu e meu irmão, dois filhos. Depois de alguns anos, meu irmão morreu... Então, quando eu tinha quatro, cinco anos de idade, por volta dessa idade, o que eu

lembro é que não havia nada: televisão, estradas, carros, nada; sem luz, nada, nada!
(GUESHE T., p. 486).²¹⁰

Assim como *Gueshe S.*, *Gueshe T.* enfoca os aspectos culturais, interessado em apresentar um mundo estrangeiro à interlocutora. *Gueshe T.* o faz, todavia, em detrimento da vivência afetiva. Como foi, para ele, a morte de seu irmão gêmeo? Como se deu esse evento para sua mãe? Esses assuntos não foram abordados... *Gueshe T.*, como veremos, procura adotar um discurso menos pessoal, como se um distanciamento afetivo pudesse, de alguma forma, mantê-lo “desapegado” dos “altos e baixos das emoções”. Sua narrativa biográfica é entremeado pelas análises conjunturais dos fenômenos que observa e pela aplicação da filosofia budista em seu cotidiano. Além disso, assim como Jade, por vezes, adota um tom professoral, ao invés de falar de sua experiência. Ao abordar a morte de seu irmão, por volta dos quatro anos de idade, imediatamente associou esse evento ao momento cultural e histórico de sua comunidade. “Quando tinha quatro ou cinco anos, lembra que lá não havia nada: tevês, estradas, carros, nada, nada!” Embora não mencione, em seu vilarejo tampouco havia médicos que talvez pudessem ter salvado a vida de seu irmão... E não havia mais seu irmão gêmeo... Nada.

A infância de *Gueshe T.* deu-se muito perto da natureza, sem a presença do aparato tecnológico que caracteriza as sociedades “desenvolvidas.” Aos oito anos de idade, no entanto, *Gueshe T.* recorda-se de um trânsito maior entre os habitantes de seu vilarejo e a Índia. Os viajantes traziam fósforos, rádios e relógios de pulso; além disso, presenteavam seus conterrâneos com produtos químicos: Coca-Cola, doces, açúcares. Um “desenvolvimento” maior deu-se após um terremoto que aconteceu em 1974, o qual arruinou seu vilarejo e acabou por obrigar o governo indiano a “ajudar as pessoas”, investindo na infraestrutura da mesma²¹¹.

²¹⁰ There was one family in my village, a healer family... If someone dies, you have to check the astrology to see someone’s rebirth. Every big village has one healer. In Tibetan, it is called *lagpa*, it means healer. So my family was a healer family. My grandfather was a healer, my brother is a healer... That time, there were no doctors, no hospitals, also no light, no TV, no radio, no watch, nothing. We were living very close to nature... I am a twin, but my mother didn’t know.... She gave birth to two boys, me and my brother, two sons. After a few years my brother died... So, when I was four years, five years old, around that age, what I remember is that there was nothing: no TVs, no roads, no cars, nothing. No light, nothing, nothing! (GUESHE T., p. 486).

²¹¹ Estou usando o termo *desenvolvimento* entre aspas no intuito de ser coerente com o modo como *Gueshe T.* critica o desenvolvimento tecnológico, apesar de não esconder seu deslumbramento com os objetos que passaram a integrar seu cotidiano. Esse relacionamento ambíguo, de certo modo, faz parte do modo como nos relacionamos com esses objetos quando não aderimos à ideologia do bem estar e do consumismo de maneira passiva e acrítica.

Então, em 1974, por volta dessa época, houve um grande terremoto naquele local, um dos grandes. E aí o governo indiano começou a ajudar aquelas pessoas, dando roupas, comida e outras coisas. E daquele tempo em diante, eles começaram a fazer uma estrada. E então lentamente trouxeram eletricidade... Uma grande máquina. Colocaram eletricidade naquela área. Porque ali tinha água boa, muitas cachoeiras puras, bons reservatórios de água em Spiti. Então agora, hoje, existe boa eletricidade e televisão, tudo. Hoje, há celulares, telefones e até hospitais. (GUESHE T., pp. 486, 487).²¹²

Gueshe T. recorda-se da grande máquina que se instalou no vilarejo a fim de trazer eletricidade ao local. Provavelmente foram construídas hidrelétricas para o aproveitamento da energia advinda das cachoeiras de Spiti, abundante em água pura, dentre outros recursos naturais. Spiti, significa “terra do meio”, referindo-se ao fato de que essa pequena cidade, localizada a doze mil e quinhentos pés de altura no estado indiano de Himachal Pradesh, fica na divisa entre o Tibete e a Índia. Uma estrada também foi aberta, facilitando o trânsito de pessoas, o comércio e o turismo. Hoje, em Spiti há “energia elétrica, televisão, celulares, e também hospitais”. Podemos imaginar o espanto e a admiração de um menino de doze anos de idade diante das novidades que passariam a imprimir um novo ritmo à comunidade local: a velocidade estava se impondo e um distanciamento maior da natureza passaria a regular as relações. Chama a atenção o modo como elenca os novos objetos, saltando dos objetos pequenos e manipuláveis, como televisões e celulares, para hospitais. Embora essa citação ocorra de maneira casual e descritiva, – o que é característico da personalidade de *Gueshe T.* – de algum modo, depreendemos a importância que a construção de um hospital deve ter tido em sua infância, marcada pelo curandeirismo, até então, o único recurso utilizado para tratar doenças e salvar vidas – lembremo-nos da morte de seu irmão...

Em seguida, *Gueshe T.* relata que seu ingresso no monastério foi imposto pelas condições sociais. Isso se deu em função de seu lugar na família: o segundo filho.

E aí, quando eu era muito novo havia poucas escolas; apenas o monastério ensinava monges. E aí na minha região havia dois tipos de família, um tipo de família era muito tradicional, o que significa: de geração em geração eles mantinham: casa, terras... Isso significava eles tinham terras, tinham uma casa. E aí aqueles que se tornaram uma nova família, então não tinham tradição, não tinham terras ou uma casa. Depois o governo começou a cuidar deles, a dar algo. Mas aqueles que tinham terras e linhagem familiar para passar a propriedade, era muito importante para essa família ter três filhos: dois meninos e uma menina. Três crianças é muito importante

²¹² Then in 1974, around that time, there was a big earthquake in that area, a big one. And then, the Indian government started to help those people by giving clothes, food, and some things. And from that time on, then they started also to make a road. And then slowly they brought electricity... A big machine. They put electricity in that area. Because there is very good water, so many pure waterfalls, good resource of water in Spiti. So now, today, there is very good electricity, and then TV, everything. Now today there is mobile, and telephone, and also hospitals. (GUESHE T., pp. 486, 487).

para o sistema daquela região. Porque o primeiro filho mais velho seria o herdeiro da casa. Ele teria o lar, continuaria o emprego do pai, o lar do pai. Dele era esperado um casamento e uma família. O segundo filho deveria ir ao monastério, para se tornar monge. E aí a irmã, a filha, seria entregue a outra família, para casamento. Ela seria dada para outra família para ter um relacionamento. Então esses três filhos eram importantes. Assim sendo, eu era o segundo filho... Segundo filho, sem escolha. Eu tive que ir para o monastério... (GUESHE T., p. 487).²¹³

Em uma sociedade pouco desenvolvida do ponto de vista material e institucional, havia também pouca mobilidade social, a fim de facilitar sua organização. Nas famílias “tradicionais”, ou seja, que possuíam terras, era importante haver três filhos: dois meninos e uma menina. O mais velho herdaria as terras e as incumbências do pai, continuando sua linhagem através dos herdeiros que ele mesmo deixaria. O irmão mais novo iria para o monastério, onde seria educado de acordo com os preceitos budistas – essa era a única forma de se receber educação formal. E a filha seria cedida a uma outra família para o casamento; esse era um modo de a família estreitar laços com outras famílias, estabelecendo uma sociabilidade. Essa situação era imposta antes mesmo do nascimento dos filhos, não sendo passível de ser questionada ou alterada. Como disse *Gueshe T.*: “Não havia escolha.” Ele foi para o monastério ainda criança, por ser o segundo filho em uma família “tradicional”. O *gueshe* parece ter vivido sua ida ao monastério sem maiores conflitos, ou, em linguagem psicológica, sem se indagar egoicamente acerca do espectro de escolhas possíveis. Seu relato – a forma como o fez e o conteúdo que expressou – parece sugerir que, para ele, não houve conflitos psíquicos quanto à ida ao monastério: esta parece ter sido uma experiência integrada a sua vida; uma experiência alinhada ao eixo ego-*Self*.

A forma como ocorre a aceitação do lugar social designado às pessoas na comunidade do *gueshe* lembra-me o conceito de *dharma* anterior ao budismo e presente na cultura indiana até hoje. Este se refere à ordem cósmica que regula a sociedade, possuindo um sentido teleológico de desenvolvimento da consciência, conforme já discutimos. Esse ordenamento

²¹³ And then, when I was very young there were very few schools. Only the monastery taught monks. And then in my area there were two kinds of family, one kind of family was a very traditional family, which means: from generation to generation they kept these: house, lands... It means they had land, they had a house. Then those who became a new family, so they didn't have tradition, they didn't have land and a house. After, the government started to take care of them, to give them something. But those who had land, and family lineage to pass on the land, it was very important for this family to have three children: two boys and one girl. Three children is very important for the system of that area. Because the first boy would be a householder. He would keep the home, continue his father's job, his father's home. He was expected to marry and develop a home. The second boy would have to go to monastery, to become a monk. And then one sister, one daughter was given to another family for marriage. She was given to another family to have a relationship. So these three children were important. So therefore, I am the second boy... Second boy, so no choice. I had to go to monastery... (GUESHE T., p. 487).

social no qual o ego possui pouca atuação – há poucas possibilidades do exercício da vontade, já que, em geral, é vedada a possibilidade de escolha – faz-nos pensar na preponderância dos papéis sociais – a *persona* – nesse tipo de sociedade. Por outro lado, a justificativa dada pela ideologia do *dharma* fundamenta-se no processo de desenvolvimento da consciência e, nesse sentido, estaria articulado ao que Jung postula como ativação do eixo ego-*Self*. A ida de *Gueshe T.* ao monastério foi um evento marcante, colorido pela convivência com a possibilidade contínua de aprendizagem. De algum modo, parece expressar, não a resignação de quem aceita os desígnios sociais e reproduz o sistema que o oprime impondo-o aos outros, em geral, inconsciente do próprio sacrifício, ou mutilação, mas uma liberdade que parece indicar que o exercício do papel de monge, – ou, mais especificamente, da *persona* de professor, como veremos, – é possível, por estar nutrido por experiências profundas advindas do contato com o *Self*. Vejamos como relata os primeiros anos de vida monástica.

Naquele tempo em que fui para o monastério, acho que eu tinha oito ou nove anos, algo assim. E então no monastério me deram uma boa educação: ensinaram-nos a ler e a escrever as escrituras budistas... Eu fui muito afortunado. Um *gueshe* muito bom, de alta aducação: *gueshe*, talvez *lama*... Ele veio para cuidar do nosso monastério, ser nosso abade. Você sabe, abade significa o líder espiritual do local... Drakar *Rinpoche*, um *gueshe*. Ele é originalmente do Tibete, do Monastério de Ganden... Ele era um refugiado. Ele veio à Índia, e depois da Índia, ele veio a essa área, para ser o líder espiritual aqui. Ele foi meu primeiro mestre. Ele foi discípulo de Kyabje T. *Rinpoche*... T. *Rinpoche* foi mestre do *Dalai Lama*. (GUESHE T., p. 487).²¹⁴

Gueshe T. se considera uma pessoa muito afortunada por ter tido a oportunidade de receber uma educação “muito boa”: aprendeu a ler e a escrever as escrituras budistas. Interessante considerarmos a transitividade dos verbos citados por *Gueshe T.*; a boa sorte com que foi agraciado pela vida não se refere apenas ao fato de ter aprendido a ler e a escrever em um contexto no qual a alfabetização era restrita ao contexto monástico – verbo intransitivo. *Gueshe T.* “aprendeu a ler e a escrever *as escrituras budistas*”. Pude observar, no contexto dessa religião que propõe uma liberdade interna, mas que possui, por outro lado, um forte cunho devocional, que as escrituras budistas são, em si mesmas, uma fonte de bênçãos, ou “boa fortuna”, e parece ser essa a referência que o *gueshe* faz quando menciona sua “boa

²¹⁴ That time, when I went to monastery, I think I was eight or nine, something like that at that time. And then in the monastery they gave very good education: they taught us to write and to read the Buddhist scriptures... Then I was very fortunate. One very good *gueshe*, very high education: *gueshe*, maybe a *lama*... He came to take care of our monastery, to be the abbot. You know, abbot means the spiritual leader of that area... Drakar *Rinpoche*, one *gueshe*. He is originally from Tibet, from Ganden Monastery... He was a refugee. He came to India, and then from India, he came to that area, to be a spiritual leader there. He was my first teacher. He was the disciple of Kyabje T. *Rinpoche*... T. *Rinpoche* was the teacher of the *Dalai Lama*. (GUESHE T., p. 487).

sorte”. Observei também em *Gueshe T.*, nas conversas informais que tivemos, uma religiosidade genuína, ancorada em uma convicção experiencial na “verdade” das escrituras estudadas e debatidas nos anos de monastério, as quais ele continua a estudar – e sobre as quais medita – em outros contextos e lugares. A ativação da função religiosa da psique, na experiência de *Gueshe T.*, parece ter se dado no ambiente monástico, tornando-se parte integrante de sua personalidade.

O abade do pequeno monastério era um *gueshe* – doutor em filosofia budista – e, segundo *Gueshe T.*, talvez fosse também um *lama*, ou seja, um professor que estudou profundamente as “escrituras”, delas extraíndo uma “verdade experiencial” – as realizações espirituais – sendo capaz de transmiti-las a outrem. Na terminologia junguiana, podemos dizer que um *lama* teria ativado a função religiosa da psique, tendo ampliado sua consciência de tal maneira que o *Self* se manifestaria sem maiores obstáculos, em harmonia com um ego capaz de simbolizar seus conteúdos; continuam tendo sombra, como qualquer outro ser humano, conforme temos discutido... De alguma forma, as narrativas das pessoas entrevistadas nesta pesquisa mencionam a experiência extática e surpreendente que é estar diante de um ser humano que percorreu um caminho meditativo interno que lhes tem permitido desvelar aspectos da condição humana ainda restritos às experiências de poucos. A ciência, principalmente na área médica, tem buscado dialogar com os novos conteúdos desvelados pelos processos meditativos, principalmente a partir do contato, desde a década de sessenta, como alguns *lamas*, mestres, *rinpoches*, etc. vindos do lado oriental do mundo.

Voltando à narrativa de *Gueshe T.*, seu primeiro mestre, um refugiado tibetano, fora enviado por Kyabje T. *Rinpoche* ou por Sua Santidade, para lecionar no pequeno vilarejo onde o *gueshe* residia. O contexto hierárquico budista permite-nos supor que a “boa fortuna” de *Gueshe T.* parece se referir também ao fato de ele ter sido educado, junto a seus colegas, diretamente pelo abade do monastério, um *lama* enviado pelo *guru-raiz* da linhagem *Guelupa*, T. *Rinpoche*, ou por seu discípulo mais ilustre, o próprio *Dalai Lama*. A rotina monástica implicava uma disciplina para a qual as crianças nem sempre estavam preparadas. O abade, embora tido como um sábio, “batia” nos meninos que não respeitavam os rígidos horários impostos, ou que não memorizavam a contento os textos cobrados no dia. *Gueshe T.* se justifica: “Não tínhamos relógio.” E o tempo da brincadeira se impunha quase sempre sobre o horário estabelecido. “Ficávamos brincando com outros monges, brincando com pedras, varetas, ou alguma coisa, como fazer fumaça, bolas de futebol, essas coisas.” Penso que a possibilidade de ter tido tempo para brincadeira, de alguma forma, integrou o campo de

significados abrangido pela expressão “boa fortuna,” usada conscientemente para expressar o encontro com o primeiro professor, o qual, mesmo sendo um mestre severo que “batia,” é referido pelo *gueshe* como um importante educador. Esse mesmo mestre foi capaz de perceber em *Gueshe T.* um potencial que se desenvolveria melhor em um monastério maior, localizado longe de sua residência natal. Até os dezessete anos, *Gueshe T.* vivia em regime de semi-internato, voltando para casa todos os dias, exceto quatro meses no ano – dois no verão e dois no inverno – quando dormia no monastério, ficando sem contato com a família. O novo monastério implicou uma importante mudança, posto que passaria a morar no monastério o ano todo, já que o mesmo era localizado ao sul da Índia, enquanto sua terra natal ficava ao norte. *Gueshe T.*, então, escolheu aprofundar seus estudos budistas, mudando-se para o monastério de Ganden – um dos três principais monastérios da linhagem Guelupa. Seu primeiro professor era egresso desse mesmo grande monastério, então solicitou a alguns alunos que lá residiam para ajudar *Gueshe T.* nessa nova empreitada. *Gueshe T.* então mudou-se para lá com o apoio e a indicação de seu mestre.

Aquele monastério era um monastério muito pequeno. Também os monges não formavam um grande grupo. Eram dezesseis, dezessete monges ali. E também nós fazíamos principalmente *pujas*, essas coisas, não o estudo filosófico. Não tínhamos estudos profundos. E aí meu mestre me disse, me aconselhou: “Você é muito bom, um garoto inteligente, então deveria ir para o sul da Índia, para o grande campo de refugiados tibetanos. Tem um monastério grande lá... A linhagem *Guelupa* tem três monastérios principais: *Sera*, *Ganden* e *Drepung*. Na verdade existem milhares de monastérios, mas todos os outros são muito pequenos... *Sera* tem duas partes: *Sera Je* e *Sera Me*. E *Ganden* tem duas partes: *Ganden Shartse* e *Ganden Jamtse*. *Drepung* tem duas partes, *Losar Ling* e *Goma*. Então isso significa três grandes universidades, cada uma com duas faculdades... E aí, quando eu tinha vinte anos, eu comecei a frequentar lá... Não, dezessete... Eu comecei a ir a *Ganden*... *Ganden* é grande, diferente do (monastério de) *Spity*. *Spitty*, ao norte da Índia, é muito frio, muito alto. O sul da Índia – onde o *Ganden* Indiano está – é muito baixo, no estado Kamataka entre Goa e Bangalore. Fica no litoral, oito quilômetros de distância do oceano, então é muito baixo...

Era muito legal, especialmente naquele tempo. Eu penso que naquele tempo havia por volta de mil monges na minha parte, *Ganden Shartse*. A outra parte tinha mil monges também. Então, em *Ganden*, havia dois mil monges naquela época. Mas agora, hoje existem mais que quatro mil. Aí, naquele tempo, não havia muitos monges novos. Os que estavam lá tinham vindo originalmente do Tibete em 1959... Aqueles que viviam lá. Então entramos lá. Que grande diferença! Para mim, de um lado eu estava muito feliz porque, no meu monastério anterior, não recebíamos ensinamentos muito aprofundados todos os dias. Ali em *Ganden* todos os dias não perdíamos um momento, toda hora. Que grande diferença! Então eu estava muito feliz. Por outro lado, eu sentia falta da minha família, especialmente de meu pai e minha mãe... Naquela época, não havia telefones. Às vezes eu escrevia cartas, mas elas não chegavam a tempo porque para o para orte vindo do sul, o correio não era muito bom. Porque, para *Spiti*, apenas no verão as cartas chegavam facilmente; no

inverno não havia transporte. Então, por isso, por um lado eu me sentia assim. Pelo outro, eu estava muito, muito bem. (GUESHE T., pp. 488, 489).²¹⁵

No primeiro monastério que *Gueshe* T. frequentou, devido à falta de recursos, havia uma ênfase maior nos aspectos ritualísticos, que se davam na forma de *pujas* – cerimônias de oferendas aos Budas e outros seres – em detrimento do estudo filosófico, o qual não podia ser aprofundado. O mesmo era composto por, no máximo, setenta monges. Já no monastério de Ganden, “havia uma grande diferença”, já que não se “perdia tempo”: “Todos os dias, não perdíamos nem um momento.” Essa experiência, para o *gueshe* que era “um menino inteligente”, parece ter descortinado um universo novo no qual podia se entregar ao aprofundamento dos estudos filosóficos. O rapaz oriundo das montanhas do Himalaia estava agora em um lugar quente e ao nível do mar, dedicando-se ao aprofundamento do estudo das escrituras budistas. Em sua época inicial de estudos havia poucos alunos: dois mil no total, sendo que, em sua “universidade”, Ganden Shartse, havia mil. Naquela época, todos os monges residentes eram originalmente tibetanos, vindos da diáspora de 1959, o que não acontece na atualidade: hoje o monastério congrega quatro mil monges de diferentes nacionalidades e tradições.

“Por um lado, estava feliz.” Por outro, precisou lidar com a primeira grande separação de seus familiares, com os quais não podia se comunicar por vários meses, pois não havia telefone e o correio só conseguia chegar àquela comunidade remota e inacessível de Spitti no verão. “No inverno, não havia transporte.” “Sentia falta de minha família, especialmente de

²¹⁵ That monastery was a very small monastery. Also monks were not a big group. There were sixty, seventy monks there. And then also we did mainly *pujas*, these things, not philosophy study. We didn't have deep studies. And then my teacher told me, advised me: “You are a very good, intelligent boy, so you should go to South India, to the Tibetan big refugee camp. There is a big monastery there... Gelugpa lineage has three main monasteries: Sera, Ganden and Drepung. Actually there are thousands of monasteries, but all others are very small... Sera has two parts: Sera Je and Sera Me. And Ganden has two parts: Ganden Shartse and Ganden Jamtse. Drepung has two parts, Losar L. and Goma. So it means three big universities, each one has two colleges... And then when I was twenty years old, then I started to go there... No, seventeen... I started to go to Ganden... Ganden is big, different from Spity. Spitty, in the North of India, it is very cold, very high. The south of India – where the Indian Ganden is – is very low, in the Karnataka state between Goa and Bangalore. It is on the seaside, eight kilometers far from the ocean, so it is very low...
There is so nice, and especially that time. I think that time there were around one thousand monks in my part, Ganden Shartse. The other part had one thousand monks, too. So, in Ganden, there were two thousand monks that time. But now, today there are more than four thousand. So that time, there were not many new monks. The monks that were there had come originally from Tibet in 1959... Those who were living there. So we went there. Such a big difference! So, for me, on one hand I was very happy because, in my previous monastery, we couldn't get very deep teachings everyday. There in Ganden everyday we never lost any moment, any time. Big difference from before! So I was very happy. On the other hand, I missed my family, especially my father and mother... At that time, there were no telephones. Sometimes we wrote letters, but they didn't reach on time because from the South to the North the post was not good. Because, to Spiti, only in the summer could letters arrive easily; in the winter, there was no transport. So, therefore, on one hand it was like this. On the other hand, it was very, very nice. (GUESHE T., pp. 488, 489).

meu pai e de minha mãe.” (*Gueshe T.*, p. 4) O *gueshe* provavelmente sentia falta da presença afetiva dos pais, ainda ocupantes de um lugar central em seu universo afetivo. Hoje, refere-se aos integrantes de sua família como pessoas “comuns”, cheias de julgamentos e, de algum modo, capazes de influenciá-lo em sua prática de budista de “estabilidade mental”, na qual busca se manter longe dos “altos e baixos das emoções”. No monastério, as emoções passaram a ser vistas como um empecilho ao desenvolvimento espiritual e, para o *gueshe*, tal visão, de algum modo, parece ter vindo de encontro às tendências de sua função dominante, o pensamento, em detrimento da elaboração das emoções. Vejamos o longo trecho no qual aborda a questão da “estabilidade mental”, a vivência afetiva com seus mestres e o relacionamento atual com seus familiares e amigos.

Eu tenho vivido em países ocidentais há dez anos. E aí, a vida daqui e a do monastério são totalmente diferentes. Na vida do monastério, nossos sentimentos ficam sempre estáveis, não há altos e baixo. Existe equanimidade, não um dia feliz, outro triste, essas coisas... Não é assim. Sua mente é muito estável. Isso é uma coisa tão boa! Então, no outro mundo, eu digo, fora do monastério, nós temos altos e baixos... Sempre altos e baixos. Essa é uma grande, grande diferença!... Essa sociedade moderna... Estamos agora num país ocidental, numa sociedade muito moderna. Então, se você cresce numa sociedade moderna, isso é muito bom de um lado, mas de outro, existem problemas... Mundo material... O aspecto material é muito desenvolvido. Há grande desenvolvimento e isso ocorre muito rápido. Mas então, ao mesmo tempo, você perde as coisas naturais – coisas naturais importantes... Comida natural, pensamento natural, relações naturais... Tudo... Você não apenas perde, mas ainda obtém coisas artificiais: comida artificial, roupas, pensamentos, amizades, tantas coisas artificiais! E aí, entre uma coisa e outra, você cria muitos problemas! Por esse motivo, altos e baixos...

Eu passei por uma grande tristeza por volta de 1981, 82, 83. Nesses dois, três anos, os dois maiores *lamas*, como o mestre do *Dalai Lama*, Kyabje T. Rinpoche, faleceram. Um foi em 1980, 81; o outro, eu acho que foi em 1983 ou 85, não me lembro bem... Kyabje T. Rinpoche e Ling Rinpoche... Naquele tempo, eu era muito jovem, eu não conhecia os *lamas* muito profundamente, mas meus mestres, meus amigos, todos estavam chorando... Muita tristeza... Eles fizeram *pujas*... Eles ficaram muito, mas muito tristes, e choravam. Eu não os conhecia profundamente porque era muito novo. Mas toda aquela atmosfera me deixou triste também. Havia um grande sofrimento, especialmente entre os mestres... Eu tenho muitos mestres, mestres de filosofia, não apenas um. Eu acho que mais de dez. E todos eles estavam em grande sofrimento, porque sentiam falta de seu *guru-raiz*. Esse sofrimento não durou apenas semanas, meses, anos, durou vários anos. Naquela época, eu vi grande sofrimento. Aí o segundo sofrimento foi quando meus mestres pessoais faleceram... E isso é sofrimento... Isso é sofrimento. Meu pai faleceu, alguns de meus conhecidos... Eu não senti tanta tristeza. Mas quando meus mestres faleceram, eu pensei que era um homem desafortunado...

E então, na minha vida, o que é felicidade? O que me faz feliz? Meus mestres... Houve um retiro muito grande. Quero dizer, três meses, três anos, dez dias... Retiros especiais. E, durante esse tempo, eles não estavam bem, estavam doentes... Eu tive uma boa oportunidade de ajudar: de mostrar respeito e de ajudar... Eu tive. Então eu o fiz com muito entusiasmo... Fiz o meu melhor em tudo o que eu fiz. E isso, durante minha vida, quando eu me lembro dessas coisas: “Eu fiz bem... Eu fiz bem.” Isso faz me sentir feliz... Então isso é mais uma coisa... Eu espero que minha vida esteja indo bem, porque quando eu estava no monastério, dando alguns ensinamentos a jovens monges, muitos monges gostavam dos meus ensinamentos. Então eu comecei a ensinar filosofia em aulas particulares. Eu dava cursos no

monastério e também em escolas e universidades... Depois eu deixei o monastério – eu estou vivendo fora agora – e meus grupos continuaram muito felizes. Tínhamos boas relações e eu conheço algumas pessoas há cinco anos, dez anos. Temos relações muito boas, muito positivas... Eu espero que isso seja bom. E ainda, eu sempre rezo para que o que eu esteja fazendo traga benefícios para outros... Eu quero compartilhar. Eu sempre tenho essa motivação comparpartilhar... Se eu tenho algo que considero positivo, então eu compartilho. Eu não tenho capacidade, nada... Mas qualquer coisa que eu tenha, eu tento compartilhar.

Esses anos, desde que eu deixei o monastério, eu tenho passado o verão em países ocidentais. Aí no inverno, eu tenho ido especialmente ao lugar onde eu nasci, o lugar remoto... Porque as pessoas ali gostam de estudar profundamente, e eles são muito fiéis a Buda, *dharm*a e *sangha*. E eles querem ser praticantes de verdade. Eles gostam de praticar, especialmente as mulheres... Eu organizei um tipo de associação – alguns grupos lá – Então todo mês, ou duas vezes ao mês, eles fazem a prática *So Jong*... *So Jong* significa purificar negatividades e desenvolver qualidades positivas. Então, nessa prática, elas podem fazer um voto de um dia, por exemplo, naquele dia, não comer carne... É uma prática muito especial. Aí especialmente no inverno eu vou lá ensinar. Tem um ensinamento que eu escolhi e elas gostaram bastante!... É chamado *Mahamudra*, o ensinamento de Transmissão Oral de Ganden chamado *Mahamudra*. *Maha* é grande... E *mudra* é selo. *Mahamudra*, Grande Selo. Então eu vou lá e ensino-lhes, e elas gostam bastante. Muitos dos meus amigos, estudantes, todo inverno fazem retiros: cem mil prostrações, cem mil oferendas *mandala*, canto de mantra de cem mil sílabas – o *vajrasatva* – E cem mil mantras de refúgio. Algumas pessoas já fizeram tudo e outras estão fazendo... Então todo inverno em dezembro, eu vou para minha cidade... Então, essas coisas, eu acho que são boas... Eu tenho uma irmã e dois irmãos, somos quatro. E minha mãe tem setenta anos de idade e ela é bem forte.

(...)

Como você sabe, eu vivo em Milão... Mas meu passaporte é um passaporte indiano, e eu gosto de viajar. Eu tenho tantos amigos em países diferentes... Eu tenho esse tipo de apego... De ver meus amigos de vez em quando... Eu não quero perder todos os meus amigos. Então, todo ano, eu tiro algum tempo para vê-los, ficar junto e conversar. E essa é minha relação, eu sou feliz assim... Mas meu passaporte é um passaporte indiano. Desse modo, é um pouco difícil arranjar um visto. Então, agora estou em Milão... E como residente italiano é fácil quando quero me locomover... Essa é a razão para viver em Milão. Outra coisa é que eu estou feliz de ficar um pouco afastado de minha família... Eu não quero estar muito próximo dela. Porque os sentimentos de altos e baixos vêm... Aí, se eu ficar um pouco, eu ajudo. Se eu precisar, eles ajudam. Se eles precisarem, eu ajudo. Temos uma boa relação e amor e tudo o mais. Isso é bom. Mas sempre juntos... Eles são pessoas bastante normais, e então, às vezes, eles julgam: “Oh, essa família, eu não gosto. Esse aqui, eu gosto. Esse outro...” Aí minha mente não se estabiliza, e também flui com eles... Então eu permaneço em Milão. Para mim, é um pouco isolado desse *samsara*... Porque em Milão, mesmo sendo uma sociedade moderna, eu não tenho muito contato com suas ilusões. Então, desse modo, eu fico um pouco afastado. Eu gosto disso. E às vezes eu tenho alguns grupos por lá. Então eu permaneço em Milão, vou para os grupos para ensinamentos, aí eu volto para casa... E eu também estou aprendendo alguma coisa, você sabe, lendo livros... (GUESHE T., pp. 491-494).²¹⁶

²¹⁶ I have been living in the Western countries for ten years. And then, here and monastery life is completely different. In monastery life, our feelings are always going with equanimity, there are no ups-and-downs. There is equanimity, not one day happy, one day sad, those things... It is not like this. Your mind is very stable. So that one thing is so nice! So, in the other world, I mean, out of the monastery, then we have ups-and-downs... Always ups-and-downs. So this is big, big, big difference!... This modern society... We are now in a Western country, in a very modern society. So, if you grow up in a modern society it is very good on one hand, but on the other hand, there are problems... Material world... The material aspect is very developed. There is very high development and it happens very quickly. But then, at the same time, you lose so much the natural things – important natural things... Natural food, natural thought and natural relations... Everything... You not only lose, but you also get artificial things: artificial food, clothes, thoughts, friendships, so many artificial things! And then, between that, you create so many problems! So, therefore, ups-and-downs...

Gueshe T. nos conta que, no monastério, os sentimentos mantêm-se equânimes. Já no “outro mundo”, ou seja, fora do monastério, “um dia ficamos felizes, no outro, tristes”; a estabilidade dos sentimentos se perde em um contexto no qual o afastamento dramático da

I went through big sadness around 1981, 82, 83. In those two, three years, the two highest lamas, like the teacher of the *Dalai Lama*, Kyabje T. *Rinpoche*, passed away. One is eighty, eighty-one; the other one, I think is eighty-three or eighty-five, I don't remember exactly... Kiyabdje T. *Rinpoche* and L. *Rinpoche*... So, that time, I was very young, I didn't know the *lamas* much deeply, but my teachers, my friends, everybody was crying... A lot of sadness... They did *pujas*... They were very, very sad, and crying. And me, deeply, I didn't know them because I was very young. But that whole environment made me feel sad also. There was really big suffering, especially among my teachers... I had many teachers, philosophy teachers, not only one. I think around more than ten. So, all of them had this big suffering, because they were missing their *root-guru*. And that suffering took not only weeks, months, years, it took many years. So, that time, I really saw big suffering. Then the second suffering was when my personal teachers passed away... And this is suffering... This is suffering. My father passed away, some of my relations... I didn't feel much sadness. But when my personal teachers passed away, I thought I was a very unfortunate man...

And then, in my life, what is happiness? What made me very happy? My teachers... There was a very big retreat. I mean, three months, three years, ten days... Special retreats. And, during this time, they were not well, they were sick... I had good opportunity to help: to show respect, and to help... I had this. So I did it with a lot of enthusiasm... I did my best in everything I did. And this, for my life, when I remember these things: “I did good... I did good.” This makes me very feel happy... So this is one more thing... I hope my life is going well, because when I was staying in monastery, giving some teachings for young monks, a lot of monks liked my teachings. Then I started teaching philosophy in private courses. I gave courses in the monastery, then also in schools and universities... After I left monastery – I am living outside now – and still my groups are very happy. We have good relations and I have known some people for five years, ten years. We have very good, very positive relations... I hope this is good. And still, I always pray for what I am doing to be of some benefit for others... I want to share. I always have motivation to share... If I have something that I consider positive, then I will share. I don't have capacity, nothing... But whatever I have, I try to share.

These years, since I left the monastery, I have spent the summer in the Western countries. Then in the winter, I have gone especially to the place where I was born, the remote place... Because people there like to study very deeply, they are very faithful in the Buddha, *dharma* and *sangha*. And they want to be real practitioners. They like to practice, especially women... I organized one kind of association – some groups there. – So every month, or twice a month, they do *So Jong* practice... *So Jong* means to purify negativities, and develop positive qualities. So, in this practice they may take a one-day vow, and, for example, on that day, they do not eat meat... It is a very special practice. So, especially in the winter, I go there for teachings. There is one teaching I chose, and they liked it so much!... It is called *Mahamudra*. The Ganden Oral Transmission teaching called *Mahamudra*. Maha is great... And mudra is seal. Mahamudra, Great Seal. So I go there and teach them. And they like it so much. Many of my friends, students, every winter they do retreat: a hundred thousand prostrations, a hundred thousand *mandala* offering, a hundred thousand silaba mantra chanting – the *vajrassatva* –... And a hundred thousand refuge mantras. Some people already did everything and some are doing... So every winter in December, I go there to my city... So, these things, I think they are good... I have one sister and two brothers, we are in four. And my mother is seventy-seven years old, and she is quite strong.

(...)

As you know, I live in Milano... But my passport is an Indian passport, and I like traveling. I have so many friends in different countries... I have this kind of attachment... To see my friends sometimes... I don't want to lose all my friends. So, each year, I take some time to see them, and get together, and talk. So this is my relation, I am happy that way... But my passport is an Indian passport. Therefore, it is a little bit difficult to get a visa. So, now I am staying in Milano... And as an Italian resident, it is easier when I move around... This is one reason for living in Milano. The other thing is that I am happy to stay a little bit far from my family... I don't want to stay very close to my family. Because then the up-and-down feelings come... So, if I stay a little bit, I help. So, if I need, they help. If they need, I help. We have good relation and love, and everything. It is good, but always together... They are very normal people, and then, sometimes, they judge: “Oh, this family, I don't like. This one, I like. This one...” Then my mind does not get stable, it also flows with them... So I stay in Milano. For me, it is a little bit isolate from this *samsara*... Because in Milano, although it is a modern society, I don't have much contact with its delusions. So, therefore, I stay a little bit far. I like this. And sometimes I have some groups around. So I stay in Milano, then go to groups for teachings, then I come back home... I am also learning something, you know, reading books... (GUESHE T., pp. 491-494).

natureza cedeu lugar a um artificialismo hegemônico – não apenas “perdemos as coisas naturais, mas ganhamos muitas coisas artificiais”, desde a comida até os relacionamentos, conforme *Gueshe T.* constata. O *gueshe* é oriundo de uma sociedade tradicional, tendo sido sua infância marcada, a um só tempo, pelo contato com a natureza e com a sofisticação de uma religiosidade milenar, ancorada no pensamento filosófico. O desenvolvimento tecnológico parece ter sido bem-vindo em seu vilarejo, mas a imposição do artificialismo da vida contemporânea, que, segundo ele, substitui os processos naturais, “cria muitos problemas”. Em geral, sua fala é analítica, ponderando as diferentes facetas de um mesmo fenômeno, como se a função pensamento pudesse manter um distanciamento ótimo dos “altos e baixos” das emoções. Ele compartilha seu pensamento lógico, como se estivesse nos dando uma aula... Em sua capacidade analítica, observa o artificialismo de um mundo que tem eleito os aspectos materiais em detrimento do desenvolvimento espiritual. Para ele, esse “artificialismo” esteriliza e mata todas as formas de relacionamento, tanto das pessoas consigo mesmas quanto com os outros.

Pensamos, apoiados na explanação do *gueshe*, que as escolhas do ego, quando desprovidas do contato com o *Self*, são sempre artificiais, pois ficam como que apartadas de sua fonte nutriz. Conforme Jung observou, os problemas dramáticos que temos experienciado na contemporaneidade, como guerras com capacidade de destruição em massa (e assistidas como espetáculos televisivos de tal modo a alimentar a curiosidade rasa, desvitalizando nossa capacidade reflexiva), desigualdades sociais atrozes, são, de alguma forma, sintomas da unilateralidade do ego que tende a relegar as forças do inconsciente para a sombra; este, porém sempre retornará sob a forma de sintoma, exprimindo sua faceta mais cruel...

Do lado de fora do monastério, *Gueshe T.* tem sido, de certa maneira, impelido a lidar com a função sentimento, cuja memória remonta a sua tenra juventude quando se viu, pela primeira vez, longe de seus pais e de sua terra. Na realidade do monastério pode ter aprendido um certo disciplinamento das emoções, o que pode ter implicado a tendência a relegá-las para a sombra, talvez até pelo fato de o sentimento ser sua função sua função inferior. Tal como aparece na entrevista de Jade, as emoções são vistas como um empecilho ao desenvolvimento espiritual, criando um véu à percepção. Penso que a dificuldade criada pelas emoções refere-se ao fato de nos deixarmos “levar” por elas – esse é o ponto que o budismo problematiza – ao invés de buscarmos compreender seu sentido; este pode apontar para uma possibilidade de integração maior; o recalque das emoções, por outro lado, pode gerar os mais variados sintomas. Em algumas situações, ao invés de lidar com suas emoções, *Gueshe T.* parece ter

uma tendência a recalculá-las. No contexto da vida “no outro mundo”, ou seja, fora do monastério, tem se visto obrigado a lidar com “os altos e baixos” das emoções, o que, longe de ser um problema, pode contribuir ao seu processo de individuação.

A primeira vez que *Gueshe T.* viu arroubos emocionais – “muito sofrimento, o qual durou, não apenas semanas, meses ou anos; durou muitos anos” – foi no início da década de oitenta, quando, ainda jovem, viu os dois principais *gurus*-raiz da linhagem Guelupa falecerem. Seus professores – homens cuja personalidade fora formada no contexto monástico, especialmente seus professores de filosofia – apelaram para a celebração de *pujas*, ou rituais, provavelmente para rezar pela brevidade da reencarnação dos mestres falecidos – o que é bastante comum no contexto budista tibetano, conforme observei. Esses homens, que não paravam de chorar, sofrer e fazer *pujas* por anos a fio, eram ancorados na racionalidade do pensamento e do estudo filosófico... *Gueshe T.* era jovem naquela época, não conhecia profundamente os *lamas* falecidos, mas “aquele ambiente todo de tristeza” fez com que se sentisse “triste também.” Essa foi a primeira vez que “viu” um grande sofrimento... Já a primeira vez que “sentiu” um grande sofrimento foi quando seus “mestres pessoais” faleceram: “Isso é sofrimento... Isso é sofrimento.” A morte de seus mestres foi mais dolorosa do que a morte de seu próprio pai, como diz. O tipo de vínculo que supera os laços consanguíneos parece se dar no contexto da “devoção ao *guru*”, conforme temos discutido. O *guru* é concebido como “aquele que ensina o *dharma*” e, conseqüentemente, a promessa de “liberação do *samsara*”, sendo, por esta razão, alvo de profunda gratidão e respeito. Esse seria o nível mais externo e observável desse tipo de relacionamento. Em um nível mais interno ou meditativo, é o *guru* que “transmite o *dharma*” no contexto da tradição oral – em linguagem psicológica, podemos supor que o mestre disponibiliza ao aluno o acesso a um funcionamento de fluidez na relação ego-*Self* – por um processo que não é racional, mas eminentemente intuitivo, tendo também a participação dos sentimentos e das sensações. Trata-se de um vínculo estabelecido em um nível muito profundo, fenomenologicamente semelhante àquele que estabelecemos com nossos pais na primeira infância, se o ambiente tiver sido satisfatório e propício ao desenvolvimento. No contexto contemporâneo “artificial”, no qual os vínculos parentais encontram-se muitas vezes esgarçados, não é à toa que tem havido tantas projeções sobre esses mestres... O fato de eles terem desenvolvido um conhecimento profundo acerca de si mesmos e também a capacidade de, de algum modo, responder ao processo de individuação dos discípulos, permitindo-lhes tomar consciência de aspectos recalculados de si mesmos, e também criar pontes que lhes permitam um contato com o *Self*, pode torná-los alvo de

projeções, enquanto o discípulo não for capaz que reconhecer que as potencialidades despertadas dizem respeito a eles mesmos, não aos mestres.

Tenho a impressão de que “sofrer a perda do *guru*” e “chorar, sentindo sua falta” constitui uma maneira de se dar vazão à possibilidade do sentimento, que, no contexto monástico, fica, muitas vezes, projetado na figura do *guru*: os arroubos emocionais são permitidos quando se trata de chorar a perda do mestre; afora isso, há que se ter controle sobre as emoções. No contexto da prática devocional, a expressão das emoções parece ser, não apenas permitida, mas sobretudo fomentada. Conforme discutimos, há, na atualidade, uma discussão acerca do processo de “gurutização”²¹⁷, que parece ser a caricatura mais esdrúxula do processo devocional ancorado na tradição oral budista tibetana. A devoção tradicional, por outro lado, embora legítima, talvez não caiba na atualidade da mesma forma como se deu no contexto monástico anterior à ocupação chinesa. A postura dos mestres de Jade e Lúcia, de algum modo, parece responder adaptativamente às mudanças dos tempos... Penso ser essa uma importante revisão a ser feita no novo contexto...

Gueshe T. continua a discorrer acerca do processo devocional ao definir felicidade e ao se indagar sobre aquilo que o deixa feliz: “seus mestres.” Conta-nos, então, as oportunidades que teve de “servi-los com entusiasmo”, “mostrar-lhes respeito”, encontrar um meio de “ajudá-los” durante retiros especiais quando estavam doentes. A memória desses eventos, considerando sua personalidade forjada dentro do monastério, parece nutri-lo com uma sensação de dever cumprido: “Isso, para a minha vida, quando eu lembro dessas coisas: “Eu fiz bem... Eu fiz bem.” Isso me faz sentir muito feliz.” Em seguida, na sequência, *Gueshe T.* assume uma outra posição na linhagem budista – a de mestre. “Espero que minha vida esteja transcorrendo bem, porque, quando eu estava no monastério e dava ensinamentos aos jovens monges, muitos deles gostavam.” Continua, então, discorrendo acerca das aulas que ministrou em outros contextos: escolas, universidades e grupos particulares, reconhecendo as boas relações que tem estabelecido desde que lecionou no monastério. Ele espera que isso seja bom e reza para que aquilo que tem feito seja de algum benefício para os outros; quer compartilhar. Coloca-se, então, em posição humilde, afirmando que não tem capacidade, não tem nada, mas tem a motivação de compartilhar, de ser útil aos outros.

Continua sua narrativa contando-nos sua rotina anual, dividida nas estações do ano: passa os verões nos países ocidentais e os invernos no lugar onde nasceu. Desse modo, viaja o mundo, ensinando. Em sua terra natal, ensina o que há de mais tradicional em sua linhagem

²¹⁷ Ver entrevista de Lúcia.

de budismo tibetano: ensinamentos que vão desde a prática inicial de *So Jong*, ou purificação e acumulação de virtudes, até o *Mahamudra*, uma prática mais avançada baseada na transmissão oral de Ganden, seu monastério. O inverno é propício para um movimento introspectivo e *Gueshe T.* promove retiros nos quais pode haver uma intensificação de importantes práticas preliminares, as quais, quando realizadas em número de cem mil, acredita-se serem geradoras de muitas virtudes, facilitando ainda mais o processo de autoconhecimento e criando condições favoráveis – tanto internas quanto externas – à prática introspectiva. Os praticantes, em sua maioria, mulheres, realizam cem mil prostrações aos Budas, cem mil oferecimentos de *mandalas*: pequenas construções, em geral, feitas de pedras semi-preciosas, que são diligentemente montadas e desmontadas assim que ficam prontas, simbolizando a impermanência e a vacuidade; são também oferecidas aos Budas, cem mil mantras de cem sílabas ou *Vajrasatva* – Buda associado ao poder de purificação, e cem mil mantras de refúgio, nos quais reforçam os votos de refúgio em Buda, *dharm*a e *sangha* – esse refúgio caracteriza a adoção do budismo como religião, do mesmo modo que os Sacramentos do Batismo, da Comunhão e da Crisma denotam a aderência à religião Católica. Além dos retiros anuais que preside, criou também uma associação de práticas budistas que congrega as praticantes em uma comunidade na qual estudam e praticam budismo. O *gueshe* tem um compromisso com o povo de sua terra: quer lhes transmitir o que sabe. Além disso, reconhece que tem um “apego” aos amigos, precisando visitá-los todos os anos. Não deseja, entretanto, residir em sua terra natal por duas razões: como cidadão indiano torna-se mais difícil visitar seus amigos ao redor do mundo em função da dificuldade de conseguir visto; já como residente em Milão, na Itália, sua mobilidade intercontinental é facilitada. O outro motivo para manter um distanciamento geográfico de seus familiares parece se referir a sua dificuldade em estabelecer um distanciamento interno, de tal maneira a não se deixar “contaminar” com o fato de seus familiares serem pessoas “normais”. Eles, como todas as pessoas “normais” estabelecem critérios de julgamento a partir do “gostar” e do “não gostar” de algo. E a mente do *gueshe* “flutua com eles”, como se fosse, de algum modo, influenciada pelo modo como seus familiares apreendem e avaliam o mundo; e ele perde a “estabilidade”. Em Milão, ao contrário, apesar do burburinho dessa metrópole, “mantém-se distante” e não tem muito contato com suas “ilusões”, seu *samsara*, como se, de algum modo, desejasse manter um isolamento característico da vida monástica em seu apartamento. Os “altos e baixos” das emoções que perturbam a estabilidade da mente têm requerido de *Gueshe T.*, agora exposto aos apelos do mundo e de sua família, um trabalho sobre a função sentimento, o qual, para ele, não parece ser fácil. Como monge enclausurado, seria mais fácil seguir o

caminho do desapego, distanciando-se dos entes queridos, isolando-se em um mundo ideal no qual a atmosfera de sabedoria paira sobre o ambiente. A presença dos mestres, os contínuos debates, a disciplina monástica são balizas a orientar um monge no processo de desenvolvimento da função intuitiva, talvez a mais propícia para o aprofundamento meditativo. Aprender a lidar com os aspectos mundanos e materiais da vida não parece ser um ensinamento privilegiado no monastério... O *gueshe* prefere, então, morar sozinho e visitar os amigos quando lhe apraz.

Conforme temos discutido, a função sentimento, em *Gueshe T.*, parece ser aquela que mais requer seu cultivo. Aos poucos, nos invernos, *Gueshe T.* tem tido a oportunidade de se relacionar com aqueles com quem possui laços afetivos estreitos, “um bom relacionamento e amor”; tem podido também investigar sua dificuldade em relação aos familiares e às figuras parentais. Por enquanto, é como se precisasse de um distanciamento geográfico para, de algum modo, assegurar uma diferenciação dessas figuras. Uma vez ao ano, por alguns meses, tem se detido nesses relacionamentos; talvez busque o calor e o aconchego dos parentes justamente nos momentos em que a frieza do clima pode remeter à aridez psíquica quando falta o sentimento. No processo de convívio e de troca, talvez esteja lidando com a função sentimento, que pode ser importante aliada no processo de diferenciação crescente que deseja e precisa realizar, à medida que esta função inferior vai sendo integrada. A prática cultivada do *geshe* consiste em aprender com a vida: “Qualquer tipo de situação na qual você se perceba feliz-infeliz, instável... Então pensamos: “Isso é uma lição.”... Estamos aprendendo todos os dias. O *gueshe*, então se aproxima de seus familiares e lida com a instabilidade gerada pelos sentimentos, buscando não negá-los; contempla seu *samsara* e medita acerca de suas dificuldades. Com isso, aprende, amplia sua visão e pode abrir espaço para amar mais.

Gueshe T. tem exercido o papel de mestre desde que concluiu os estudos mais avançados no monastério. Discorre acerca da programação estudada no monastério com entusiasmo, sendo esses temas que gosta de lecionar quando convidado a dar aulas. A *persona* de professor talvez seja, para ele, preponderante àquela de monge. Ele tem uma “mente filosófica” e, através da filosofia e do debate, tenta transmitir os ensinamentos que aprendeu desde criança. O contexto pós-diáspora obrigou os *lamas*, *gueshes* e monges a saírem do monastério e gerir a própria subsistência. *Gueshe T.* saiu a primeira vez do monastério para angariar fundos para os monges, a pedido de seus colegas monges que não tinham meios de pagar pela estadia.

Vejamos como nos conta essa passagem que o colocou em contato com o ocidente.

Temos departamentos dentro do monastério; existem muitos grupos. No meu monastério, tínhamos onze grupos... Em um dos maiores grupos tivemos naquela época seiscentos monges. A comida era dada pelo monastério mas nós tínhamos que providenciar habitação. O monastério não nos dava casa para viver, então tínhamos que providenciar uma lá. Desse modo, em 1996 havia vários monges vindo do Tibete e nós não tínhamos casa para ficar. E então aquele grupo requisitou e a mim e a outros monges – éramos treze monges – viemos para a Europa para promover algumas atividades para angariar dinheiro. Aí eu ficava seis meses na Itália, seis meses na Alemanha, Suíça, outros países, e aí América; e eu trabalhei dessa forma. Então, depois disso, eu fui para a Europa... Para ficar. Porque alguns Europeus, alguns centros budistas convidaram-me para ensinar lá. (GUESHE T., p. 489).²¹⁸

A profissão de professor de filosofia budista tem possibilitado à *Gueshe T.*, não apenas sobreviver em um mundo no qual se vende a força de trabalho, mas também, e principalmente, compartilhar com os outros aquilo que julga o bem mais precioso: a filosofia budista aprendida com seus mestres. No contexto pós-diáspora, há a necessidade de os monges conciliarem a prática espiritual budista com a sobrevivência material. No Tibete anterior à invasão, regulado pelo princípio religioso, a figura do *Dalai Lama* congregava os papéis de líder religioso e político. Naquele cenário, o trabalho dos monges era desvinculado de uma troca do tipo capitalista, já que os monges trabalhavam na terra e nas construções dos templos como meios de subsistência e viviam principalmente de doações. Na atualidade, porém, os monges precisam viver em um mundo regulado pela abstração do dinheiro. *Gueshe T.*, de algum modo, “vende” seu trabalho intelectual, já que precisa cobrar pelas aulas que ministra. Busca, no entanto, não perder de vista o sentido de suas aulas: “ser útil aos outros”. Vejamos como narra – como quem está a lecionar – o processo de engajamento no qual a prática de “ser de benefício aos seres” não se perde, em um contexto no qual o altruísmo está mesclado à necessidade de sobrevivência financeira.

A prática do *dharma*... Todo mundo tem uma prática diferente. Eu mesmo... Minha prática principal... O que recebemos dos nossos *gurus*: ensinamentos... Você tem algumas *sadhanas* ou alguns compromissos; todo dia você deve fazer essa prática. Aí, portanto, quer você esteja no monastério ou fora dele, de qualquer modo você deve realizar a prática... Existem as *sadhanas* longas, de tamanho médio, e pequenas, então isso depende... No ocidente, às vezes, se eu tenho tempo, então eu faço as *sadhanas* longas. E às vezes estou ocupado, viajando. Eu não faço a prática

²¹⁸ We have departments inside the monastery. There are many groups. In my monastery, we had eleven groups... In one of the biggest groups we had that time six hundred monks. Food was given by the monastery, but housing we needed to provide. Monastery didn't give us a house to live, so we had to provide one there. So, therefore, in 1996 we had a lot of new monks coming from Tibet and then we didn't have a house to stay. And then that group requested me and other monks – we were thirteen monks – we came to Europe to have some activities to collect money. So I would stay for six months in Italy, six months in Germany, Switzerland, other countries, and then in America, so I worked like this. Then, after that, I came to Europe... To stay. Because some Europeans, some Buddhist centers, they invited me to come and teach there. (GUESHE T., p. 489).

longa por falta de tempo livre. Eu dependo dos outros. De vez em quando me solicitam *pujas* ou ensinamentos. E em outros momentos querem me mostrar muitas coisas, você tem que ir como turista para visitar lugares. Aí, assim, às vezes seu tempo se torna muito curto. Então, *sadhanas* curtas. De qualquer modo, durante a manhã e à tarde, eu geralmente gasto meia hora, uma hora, depende... A prática principal é aprendizagem. Qualquer tipo de felicidade, qualquer tipo de problema, qualquer situação em que você se encontre feliz-infeliz, instável... E então pensamos: “Isso é uma lição.”... Estamos aprendendo todos os dias. Aprendendo, não a ficar famoso, ou algo assim, aprendendo a viver no *samsara*: quem as pessoas são, o que elas estão pensando, o que elas buscam, o que tem solução. E nós mesmos, o que nós temos, qual solução temos... Todas essas coisas: coisas boas, coisas ruins, tudo, tentamos transformar. Os tibetanos dizem: *Lo Djong*... *Lo Djong* significa despertar *bodhicitta* e aí nossa mente se transforma em *bodhicitta*. E aí nós aprendemos como caminhar do *samsara* para a liberação. Isto é *Lo Djong*. Temos *Lam Rim* e *Lo Djong*, duas coisas muito importantes. E especialmente, temos nossa linhagem. Então essas duas coisas são nossos pontos principais. *Lam Rim* significa... Por exemplo, quando você está viajando pela Europa ou outro lugar, aí o que você precisa são coisas como passaporte, visto e sua bagagem, tudo. Você pega o que você precisa. Essa é a preparação para a viagem. Isso é *Lam Rim*. E *Lo Djong* significa que você já está viajando, engajado... Você está engajado naquilo. E aí o objeto de chegada, o destino final, é outra coisa... Então *Lam Rim* e *Lo Djong* são nossas práticas principais. Mas às vezes na sociedade moderna é muito complicado. Mas, ainda assim, nosso desejo principal é esse. Essa é minha prática principal. E aí, às vezes compartilhamos esses ensinamentos com os outros, nos meus grupos na sociedade ocidental, na Itália, em todos os lugares, com alguns amigos meus. Eu não tenho grandes grupos, mas em cada cidade eu tenho alguma coisa: dez, quinze estudantes. Então isso (a transmissão dos ensinamentos) é do coração do Buda para aqueles que querem uma discussão, ou um compartilhar, ou um ensinamento... Não é o meu desejo que pessoas ocidentais se tornem budistas, isso não é necessário... Meu desejo é que pessoas se transformem de um estado infeliz para um feliz... Até agora, temos trabalhado nisso. E temos boas relações com amigos antigos há mais de dez anos, quinze anos, sete anos... Novos amigos, velhos amigos, com todos temos boas relações... Eu tenho um tipo de apego... E essa é minha vida na sociedade ocidental...

Eu estou tentando o caminho da filosofia, o caminho do *dharma*. Esse é meu ponto principal quando explico filosofia. Filosofia não significa religião. Filosofia significa algo necessário para a sociedade humana. Na sociedade animal, a filosofia não é necessária, porque animais não têm sabedoria suficiente para aprender filosofia. Então, como seres humanos, temos a sabedoria especial para falar e entender. E, por causa disso, precisamos de filosofia. Filosofia é muito importante. Deste modo, eu compartilho. E isso é o que eu estou compartilhando, isso é o que eu penso ser minha prática... (GUESHE T., pp. 494).²¹⁹

²¹⁹ *Dharma* practice... Everybody has a different practice. Myself... My main practice... What we received from our *gurus*: teachings... You have some *sadhanas* or some commitments, everyday you have to do this practice. So, therefore, these things, whether you stay in monastery or out, anyway you have to do the practice... There are long, medium-size and short *sadhanas*, so it depends... In the West, sometimes, if I have time, then I do long *sadhanas*. And sometimes I am busy when I am traveling. I don't do the long practice because I don't have free time. I depend on others. Sometimes they ask for *pujas*, or teachings. And sometimes they want to show you too many things, you have to go on tourism to visit places. So therefore, sometimes your time becomes very short. So therefore, sometimes short *sadhanas*. Anyway, in the morning and in the evening, I usually spend maybe half an hour, one hour, it depends... The main practice is learning. Any kind of happiness, any kind of problem, any kind of situation where you find yourself happy-unhappy, unstable... And then we think: “This is one lesson.”... We are learning everyday. Learning, not to become famous, or something, learning for *samsara* life: who the people are, what they are thinking, what they are looking for, what has solution. And ourselves, what we have, what solution we have... All these things: good things, bad things, everything, we try to transform. Tibetans say: *Lo Djong*... *Lo Djong* means to get *bodhicitta* and then our mind transforms into *bodhicitta*. And then we learn how to walk from *samsara* to liberation. This is *Lo Djong*. We have *Lam Rim* and *Lo Djong*, two things that are very important. And especially we have our lineage. So these two things are our main point. *Lam Rim* means... For example, when you are traveling to Europe or somewhere, then what we need are things like

Após uma iniciação em determinada divindade, há o que o budismo tibetano designa por “compromissos”. Além de cumprir uma lista de preceitos, o praticante deverá realizar a prática meditativa daquela divindade em função do compromisso estabelecido na iniciação; este, em geral, é diário e implica algum tempo reservado para a meditação. As *sadhanas*, cujo significado em sânscrito é “métodos de realização”, são as instruções, em geral, escritas, das práticas meditativas a serem realizadas após a iniciação, dividindo-se, conforme *Gueshe T.* mencionou, em curtas, médias e longas. *Gueshe T.*, então, conta-nos que mantém os compromissos assumidos desde o monastério e, dependendo do grau de ocupação no dia, segue uma das *sadhanas*. Sua prática principal, no entanto, dá-se, não apenas nos momentos meditativos que variam de meia a uma hora por dia, mas em todos os momentos de sua vida, já que esta consiste na “aprendizagem”. *Gueshe T.* desvela-nos, então, o ensinamento subjacente à prática de transformação mental, ou, em tibetano, *Lo Djong*, cuja ênfase recai no despertar e no cultivo do *bodhicitta*, cuja tradução do sânscrito é “mente de iluminação”. “*Lo Djong* significa ter *bodhicitta*, e então sua mente se transforma em *bodhicitta*. Então aprendemos a caminhar do *samsara* para a liberação.” *Bodhicitta* seria, então, o próprio caminhar imbuído do desejo de iluminação, ou, em termos psicológicos, um caminhar que aspira a uma integração crescente. Na prática de *bodhicitta* está implicada a capacidade de *transformar* os acontecimentos vividos e os fenômenos observados em “lição” a partir do desejo profundo de atingir a iluminação para poder beneficiar os outros; trata-se de um processo alquímico no qual a vida vivida é a matéria a ser transmutada, e o fogo interno, ou *kundalini*, desperta uma potência inédita, acompanhada de uma percepção mais profunda e sutil da realidade. No despertar do *bodhicitta*, parece haver um anseio de integrar *todos* os acontecimentos vividos, bons ou ruins, ao processo de individuação, o que, sabemos, implica inúmeros desafios, não sendo tarefa para principiantes...

passport, visa and your luggage, everything. You collect what you need. It is the preparation for the trip. This is *Lam Rim*. And *Lo Djong* means that you are really traveling, engaging... You are engaging on that. And then the object of arrival, the final destination is another thing... So *Lam Rim* and *Lo Djong* are our main practices. But sometimes in the modern society it is very difficult. But, still, our main wish is this. This is my main practice. And then, sometimes we share these teachings with others, in my groups in Western society, in Italy, everywhere, with some of my friends. I don't have big groups, but in every city I have something: ten, fifteen students. So this is from Buddha's heart to those who want discussion, or sharing, or teaching... It is not my wish that Western people become Buddhist, that is not necessary... My wish is that people transform from an unhappy to a happy state... Until now, we have been working on this. And we have had good relations with old friends for more than ten years, fifteen years, seven years... New friends, old friends, everybody, we have very good relations... I have some kind of attachment... So this is my life in the Western society... (...). I am trying the philosophy way, *dharma* way. So this is my main point when explaining philosophy. Philosophy does not mean religion. Philosophy means something needed by human society. In the animal society philosophy is not necessary, because animals don't have enough wisdom to learn philosophy. So, as human beings, we have a special wisdom to talk and understand. And, because of this, we need philosophy. Philosophy is very important. So therefore, I share. So this is what I am sharing, this is what I think is my practice... (GUESHE T., pp. 494).

No budismo *Mahayana*, diz-se que aquele que desperta o *bodhicitta* é um *bodhisattva*; seu coração, purificado pela vida vivida, abriu-se generosamente à aceitação de si mesmo e dos fenômenos; sua vida passa a ser encarada como um processo de aprendizagem contínuo, não havendo outro compromisso que não seja atingir a iluminação para poder beneficiar os seres de maneira cada vez mais potente e abrangente. Essa é a prática que o *geshe* reconhece como sua. Há dois tipos de *bodhisattva*: um que despertou o *bodhicitta* convencional, que é essa aspiração inabalável com o caminho alquímico de transformação pessoal, e outro, mais maduro, que despertou também o *bodhicitta* último: a visão da vacuidade. Suponho que os mestres de Jade, Lúcia e *Lama N.* tenham despertado também esse segundo tipo de *bodhicitta*, cuja potência transcende o ego e é capaz de beneficiar os seres de maneira eficaz, devolvendo-lhes a uma relação profunda e ampla consigo mesmos e aumentando sua capacidade de, também eles, engajarem-se em um caminho de altruísmo, no qual o confronto com a sombra é o principal companheiro.

A “viagem” na fala do *geshe* aparece como símbolo do próprio percurso humano e o “engajamento na viagem” pode ser compreendido como “compromisso” com o processo de individuação, resumido por *Gueshe T.* pela expressão “aprendizagem para a vida no *samsara*”. Segundo ele, trata-se de saber “quem são as pessoas, o que pensam, o que procuram, o que tem solução”, e também “saber o que temos, que soluções temos para nós mesmos”. Podemos incluir nesse rol, que soluções não temos, quais são nossos limites, o que falta transformar.

O despertar do *bodhicitta* – guardados os devidos contextos e tradições – pode ser equiparado à ativação da função religiosa da psique, já que, no processo descrito por Jung, há um sacrifício do ego em prol do *Self*, que, podendo se alinhar ao seu princípio regulador, torna-se enriquecido, desenvolvendo e atualizando potencialidades de maneira mais harmônica, por ter despertado a compreensão de um sentido profundo e sábio nos acontecimentos da vida, como se cada evento tivesse algo a nos ensinar. O ego, que se dispõe a “aprender”, é capaz de reverenciar cada momento como um convite à experiência sagrada, numinosa ou não.

Continuando a discussão desse trecho, não parece ter sido casual a ordem escolhida pelo *gueshe* para exemplificar o “aprendizado para a vida no *samsara*”: ele começa se perguntando quem são as pessoas, o que pensam e o que procuram; então indaga que soluções tem para si mesmo. Em sua “viagem” *Gueshe T.* tem aprendido a colocar o outro a sua frente – um dos pilares da prática de *bodhicitta* – buscando, de algum modo, beneficiar seus alunos de

maneira realista, a partir do que elas necessitam ou desejam, não a partir de suas projeções ou idealizações. A “viagem” de que trata o *gueshe* parece implicar o desenvolvimento da capacidade de empatizar com o outro, seu sofrimento real, não aquilo que tende a projetar. Como sabemos, apoiados em Jung, a objetividade só existe no terreno impessoal, ou seja, arquetípico. A capacidade de “traduzir” o sofrimento ou a experiência do outro de maneira mais objetiva implica a presença de um eixo *ego-Self* bem estabelecido, de tal maneira a nos permitir perceber melhor quem é o outro e do que precisa, não apenas por meio de nossa subjetividade, mas também apoiados no *Self*. O desenvolvimento da função intuitiva mostra-se importante recurso nesse processo.

Gueshe T. não quer que seus alunos se tornem budistas, não lhes quer impor uma confissão²²⁰. Deseja que transformem suas mentes: que passem de um estado de infelicidade para um estado de felicidade; de insatisfação para satisfação, sendo a adesão a uma religião formal secundária a esse processo, ou mesmo independente dele. A questão ética, que, de alguma forma, permeia todas as entrevistas, novamente se coloca nessa fala: o cuidado com o outro, sua felicidade aparecem como prioridades no processo de relacionamento professor-aluno.

Em outro trecho, o *gueshe* relata a oportunidade que teve de trocar experiências com a nova reencarnação de T. *Rinpoche*. Nesse trecho, novamente a questão devocional se coloca, pois, embora o *gueshe* estivesse na posição de ensinar o que tem aprendido ao jovem, colocasse na posição de quem o está “servindo”, já que o jovem em questão é a reencarnação do *guru-raiz* da linhagem *Guelupa*.

E então, na sociedade ocidental, na América, com T. *Rinpoche*, eu estive por lá por seis, sete anos. Eu o estava ajudando com filosofia, com debates, você sabe, debatendo. Temos um bom relacionamento... Não naquele estilo mestre, não como aulas. Eu fazia muitas perguntas a ele e ele respondia muito abertamente. Mestre-aluno é um pouco diferente... Às vezes você tem respeito, um relacionamento mais formal, e aí você não abre todas as coisas. Então, com aulas, amizade, boa amizade; e então nós compartilhamos. Vamos dizer eu era como um assistente de filosofia. Então eu o servi como assistente de filosofia por alguns anos. Aí tivemos um discussão bem aberta sobre a maneira filosófica. Então por causa disso, eu sou muito feliz... (GUESHE T. p. 496)²²¹

²²⁰ Sua Santidade, o *Dalai Lama*, tem posicionamento semelhante. Segundo ele, os fundamentos científicos do budismo são a impermanência e o vazio. São esses os fenômenos que necessitam ser investigados à luz da ciência. Os aspectos da religião budista que envolvem outros conceitos não necessariamente passarão pelo crivo da ciência, embora possam fazer sentido do ponto de vista da religião. (Palestra proferida no Simpósio Estados de Consciência: encontro entre o saber tradicional e o científico, realizado em 16/09/2011 em São Paulo).

²²¹ And then, in the Western society, in America, with T. *Rinpoche*, I was around for six, seven years. I was helping him with philosophy, with debate, you know, debating. We have a very good relationship... It is not like teacher's way, not like classes. I was making many questions to him and then he answered very openly. Teacher-

T. *Rinpoche* não se dirigia ao *gueshe* com a formalidade que se devota ao mestre de filosofia na religião budista tibetana. Ao contrário, respondia às perguntas do *gueshe* de maneira aberta e franca. Esse é um motivo de felicidade para o professor, que “serviu” o jovem mestre na condição de seu “assistente de filosofia”. O pressuposto budista que está por trás desta fala é que T. *Rinpoche* não precisa de “aulas”, pois os ensinamentos estão intuitivamente presentes em sua “mente” – seu coração burilado por uma prática espiritual que transcende o tempo tridimensional. Os ensinamentos budistas precisam ser despertados, através do debate e de algumas explicações, e Geshe T “serviu” à nova reencarnação de seu mestre, auxiliando-o a “lembrar” do que aprendeu e praticou em suas reencarnações pregressas. Essa crença é profundamente enraizada no budismo tibetano, refletindo-se no tratamento que as reencarnações de mestres recebem. Coincidentemente, ou não, essas reencarnações acabam por se “lembrar” dos tópicos ensinados e passam a dar aulas, ainda jovens ou mesmo crianças, para aqueles que estão na posição de seus professores...

Gueshe T., então, aborda a processo de aprendizagem dos ocidentais, em um contexto pouco propício à transmissão oral budista tibetana.

No ocidente, as pessoas têm boa sabedoria para estudar filosofia, mas o problema é que elas não têm tempo para estudar. Elas são muito inteligentes... Porque têm o hábito desde a infância de aprender diariamente, ir à escola, universidade, ginásio... Elas têm boa sabedoria, melhor que os asiáticos. Na sociedade ocidental, todos aprendem alguma coisa. Portanto, eles têm um profundo entendimento, eles têm tudo. O problema é eles não terem tempo suficiente para aprender. Segundo, eles não possuem mestres suficientes, bons mestres. Aí esses dois pontos são o problema. Eu vou à casa de meu amigo, talvez uma vez por mês por uma, duas horas, e é o suficiente... Aí então o problema deles é que não há professores lá. E eles não sabem como escolher livros... E isso é um problema... Você pode aprender por meio de livros. Mas quando você está lendo livros, talvez você compreenda seu conteúdo porque o escritor tenta mostrá-lo de forma mais simples para que as pessoas entendam. Sim, você está lendo. E aí você fecha o livro e às vezes também fecha seu entendimento... Discutir com os mestres, receber os ensinamentos do mestre, e então discutir, contemplar, e aí meditar, então você penetrou o significado. E também vêm as dúvidas. E com as dúvidas, vem a discussão. Isso é muito importante. Se você apenas leu, então você não tem dúvidas... Não há contemplação, meditação, bênçãos da linhagem. Aí, você perde muita energia... Para alcançar a realização, você precisa dos passos: primeiro escutar – aprender dos livros, mestres, e a transmissão; isso é escutar. E então, contemplação, o que significa pensar por você mesmo, discutir com outros e então deixar o assunto claro na sua mente. Aí você quer saber experiencialmente, então você medita. E aí vem a realização. O estudo é assim. Então alguém que segue a meditação, mas não contempla, sobre o que essa pessoa

student means a little bit different... Sometimes you have respect, a more formal relationship, and then you don't open everything. So class, friendship, good friendship, and then we share. Let's say I was like a philosophy assistant. So I served him as a philosophy assistant for some years. So we had a very open discussion about the philosophy way. So because of this I am very happy... (GUESHE T. p. 496).

vai meditar? Nada. Para contemplar, é preciso aprender. Sem aprendizagem, sobre o quê contemplar? Então são esses os passos... (GUESHE T. pp. 494)²²²

Em mais uma “aula” acerca do processo de aprendizagem filosófica do budismo no ocidente, *Gueshe T.*, de alguma forma, elucida a maneira como temos nos apropriado desta filosofia milenar em um contexto de desenraizamento e de perda da tradição oral: estamos sem tempo, sem bons mestres, sem debates, sem as “bênçãos da linhagem”. Essas “bênçãos” seriam o ancoramento mesmo no registro da tradição oral, passada de geração a geração por meio da experiência viva daqueles que dela comungam. Em outro trecho de sua entrevista, ao nos relatar acerca de seu cotidiano monástico²²³, desabafa: “Não ter essa tradição viva é uma grande tristeza.” (*Gueshe T.*, p. 7). Nos raros momentos em que *Gueshe T.* nos desvela sua emoção, a preocupação com o futuro da tradição que o forjou homem se anuncia. Não fala sobre o futuro. Persiste, apenas, no cotidiano de suas aulas, fazendo o que pode, não pela permanência do budismo no mundo, mas pela transformação mental de seus alunos, o legado mais precioso dos ensinamentos budistas. Questiona-se, porém, acerca das reais condições da prática de transformação, pois ela implica uma dedicação e um compromisso que talvez não caibam na atualidade apressada. Segundo ele, sem um conteúdo aprendido, burilado, tornado claro, não há sobre o quê contemplar, sobre o quê meditar.

O *geshe* faz uma crítica contundente à sociedade de massas e de consumo na qual estamos inseridos, não porque leu os teóricos que se debruçam sobre o tema, mas porque observou com pesar o desperdício de nossa “inteligência”, eu diria, de nossas potencialidades

²²² In the West, people have very good wisdom to study philosophy, but the problem is they have no time to study. They are very intelligent... Because they have the habit from childhood to learn every day, to go to school, university, college... They have good wisdom, better than Asians. In the Western society, everybody learns something. So, therefore, they have very deep understanding, they have everything. The problem is they don't have enough time to learn this. Second, they don't have enough teachers, good teachers. So these two points are the problem. I am going to my friends' place, maybe once a month for one hour, two hours, so that is not enough... So then their problem is that there is no teacher there. And they don't know how to choose books... So this is a problem... You can learn from books. But when you are reading books, maybe you understand its content because the book writer tries to make it very easy for people to understand. Yes, you are reading. And then you close the book and then sometimes also close your understanding... To discuss with the teachers, to get teacher's teachings, and then discuss, then contemplate, and then meditate, then you come through the meaning. And then also comes doubt. And with doubts, then comes discussion. This is very important. If you just read, then you have no doubt... There is no contemplation, no meditation, no lineage blessing. So, you lose so much energy... To get the realization, you need the steps: first hearing – learning from books, teachers, and transmission, this is hearing. And then contemplation, which means to think for yourself, discuss with others, and then make the subject clear in your mind. And then you want to know experientially, so you meditate. And then comes realization. So the study is like this. So someone who follows meditation, but doesn't contemplate, what is he going to meditate about? Nothing. In order to contemplate, you have to learn. Without learning, what to contemplate about? So the steps are like this... (GUESHE T. pp. 494).

²²³ Não abordamos o cotidiano de *Gueshe T.* nesta análise por já termos comentado acerca desse processo na análise da entrevista de *Gueshe S.* Julgamos que seria redundante.

humanas, no contexto atual. Segundo ele, o aprendizado oferecido na atualidade é superficial, pois ao fechar o livro, tendemos a fechar também o entendimento; nada fica retido, pois o que interessa ao escritor e à editora é uma assimilação fácil e rápida de seu conteúdo. Como meditar, se não há profundidade? Segundo ele, o processo de meditação precisa seguir alguns passos. Primeiro há a “escuta” na qual o ensinamento é transmitido oralmente pelo mestre; nessa transmissão, as “bênçãos da linhagem” também se dão; no processo de escuta, o aprendizado pode se dar também por meio dos livros e, na forma tradicional, em sua memorização. A contemplação implica o debate, a discussão, as dúvidas, os esclarecimentos, em um processo contínuo no qual o objeto de estudo vai se tornando cada vez mais claro na mente do praticante. O “conhecimento experiencial” do ensinamento é que constitui propriamente a meditação. Na meditação, pode haver o que o budismo designa por “realização meditativa”. A “meditação na vacuidade”, segundo aprendi do próprio *gueshe*, dá-se em função da existência de um objeto de negação escolhido para a meditação – em geral, nega-se a “existência inerente do eu”, analisando-o em todas as suas partes, funções e relações. O caminho da filosofia, tal como o *gueshe* o segue, parece se tratar do exercício da função pensamento que, no limite, não tem limites... No processo descrito, há um momento no qual o objeto de meditação, analisado e procurado à exaustão, “desaparece” – porque nunca existiu. Os pensamentos também se dissipam junto a qualquer noção de subjetividade. Isso se dá, não porque o objeto negado tenha tido, em algum instante, uma existência própria e inerente, mas porque o véu que lhe dava um estatuto de entidade é rompido. Essa é a experiência de realização direta da vacuidade, terreno impessoal e objetivo por excelência²²⁴.

Finalizo, então, a discussão de sua entrevista, citando a anedota que contou em meio a sua fala: Um *lama* e um *gueshe* debateram tanto que o debate terminou e eles não conseguiam parar de pensar. Um deles foi para casa, abriu a porta, continuando a pensar. A noite passou e ele ficou em meditação, pensando na questão. Então focou: “Por que?” Pensando, pensando, pensando com meditação... Até de manhã... Então ele viu²²⁵. Aqui o verbo é intransitivo, pois não há mais objeto a ser visto... A base dessa apreensão é a realização meditativa de que não há um “eu intrínseco e independente”; é a realização direta da vacuidade. E Gueshe T. parece saber disso...

²²⁴ Diz-se nas escrituras budistas que o único objeto apreendido igualmente por duas pessoas é a vacuidade; todos os outros fenômenos são apreendidos distintamente, posto que pertencem ao âmbito da subjetividade.

²²⁵ In Tibet, I heard a story about some *lama* and some *Gueshe*. They discussed so much and didn't stop thinking. Then one of them went back home, opened the door, put the key in the lock... And during this time, he was thinking. And then all night passed and he was in meditation, thinking about the issue. Then he focused: “Why?” Thinking, thinking, thinking with meditation... Until morning... Then he saw... (GUESHE T., p. 494).

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Gosto de pensar, quando termino qualquer atividade – ao acordar pela manhã, ao me deitar, ao terminar a leitura de um livro, um almoço, um passeio, uma tese... – que o fim sempre aponta um começo; marca o início de um novo processo no qual carregamos sempre um sentimento de despedida. O término faz sentido quando reúne a experiência e nos devolve um pouco do que vivemos, e que é sempre mais do que podemos apreender do processo; um senso de integridade, porém, precisa estar presente, mesmo no luto mais dolorido. É com esse sentimento, a um só tempo, de inteireza e incompletude, que ponho-me a juntar as experiências das pessoas entrevistadas e a tecer comentários acerca dos temas que mais chamaram a atenção, ou por terem se repetido nas experiências de interlocutores distintos, ou por serem, de algum modo, exemplares, e poderem, desse modo, representar, não a experiência de um ser humano, mas nos remeter à experiência da humanidade.

As narrativas dos interlocutores, cada um ao seu modo, singular, desvelam processos nos quais a busca de um sentido mais amplo para a vida indica um percurso no qual a dimensão do *Self* parece ter sido considerada de maneira engajada e consciente em algum momento da vida. Na experiência de Lúcia, a questão da luminosidade e da sombra parece ter feito parte de sua vida desde a tenra infância, na qual os aspectos sensoriais eram também muito presentes. Lúcia era, de certo modo, tomada, pelas experiências numinosas sobre as quais não podia conversar com ninguém. Desde pequena, cultivou um lugar em si mesma no qual os segredos cabiam, e onde a experiência da solidão existencial também se fazia presente. Houve momentos de pavor: a transição do dia para a noite deixava-a pasalisada de medo. Nesses momentos em que o lugar em si mesma faltava, a proteção era encontrada atrás do armário, quando brincava escondida e apartada da morte do dia. Sua mãe, então, foi-lhe fazer companhia, e como quem não queria nada, criou condições para que a menina fizesse a travessia para o enfrentamento da noite. A partir daí, a menina pôde ir à rua brincar no lusco-fusco do crepúsculo; mais um lugar em si mesma fora construído, um complexo provavelmente fora elaborado.

Na experiência de Jade, o mundo parece lhe ter sido apresentado aos poucos, mediado e protegido por uma mãe dedicada aos filhos e também aos outros. Além disso, em função de sua compleição psíquica, fora poupada das experiências numinosas, tanto em sua faceta divina quanto terrorífica. Na vida de Jade, a abertura ao outro, ao diferente, foi-lhe concedida

pela mãe: uma mulher forte e devotada que apresentou à filha um universo rico de possibilidades de ser e de se locomover no mundo. Jade acompanhava a mãe em seu trabalho e, sensível que era desde pequena, foi tocada pelo sofrimento que observava. Essa constatação, porém, não a impediu de ver com naturalidade a existência de pessoas com problemas diferentes daqueles que havia em sua família.

A influência da mãe de *Lama N.* também se faz presente em seu relato, principalmente quando seus pais se separaram quando tinha catorze anos: ela era a rocha de estabilidade na família e passou a ser também provedora. Uma lembrança de infância do *lama*, contada sem seguir uma cronologia, refere-se a um programa de televisão que seu pai adorava e ao qual assistia com ele. Contou essa lembrança quando narrou o sonho emblemático da época em que estava prestes a conhecer seu mestre, com quem, de algum modo, pôde trabalhar a questão do complexo paterno. Enquanto nas entrevistas das duas mulheres, o arquétipo da grande mãe aparece em seu aspecto nutriente e protetor, na entrevista do *lama* a falta do pai se faz mais presente. A mãe, por sua vez, embora tenha sido uma mulher forte e capaz de criar os filhos sozinha, talvez tenha representado, para ele, um modelo idealizado de mulher. Depois de iniciar a relação com seu mestre, pôde encontrar também uma mulher com quem estabeleceu um relacionamento no qual a vida afetiva e a vida espiritual não estavam dissociadas. Com seu mestre experienciou dimensões de relacionamento tanto ao nível arquetípico – o arquétipo do mestre, – quanto ao nível pessoal; nesse nível, pôde, de alguma forma, elaborar o complexo paterno e liberar-se de uma busca pela mulher idealizada, com quem pôde viver também a espiritualidade.

As experiências dos *gueshes* referem-se a contextos diferentes. Não é com a mãe que estabelecem um contato marcante a lhes descortinar as experiências do mundo; é na experiência monástica que a vida adquire uma tonalidade mais forte. Os dois *gueshes* relatam perdas precoces que possivelmente marcaram suas vidas. Estas, porém, foram relatadas sem destaque, no contexto da prática do desapego. *Gueshe S.* não conheceu a mãe e perdeu o pai aos catorze anos de idade; o ingresso no monastério foi resultado da orfandade. *Gueshe T.* nasceu em uma comunidade cuja beleza natural é exaltada; lá há também monumentos budistas antiquíssimos. O *gueshe* ressalta o espanto com as novidades trazidas pelos viajantes, e seu interesse pelos objetos que, no futuro, passariam a integrar seu cotidiano europeu. Relata a morte de seu irmão gêmeo e a saudade dos pais quando, já mais velho, mudou-se para o sul no intuito de frequentar um monastério maior. Essas impressões iniciais dos dois monges, de algum modo, anunciam os desafios que teriam que enfrentar, não apenas no contexto

protegido dos monastérios, mas principalmente no contato com o mundo “de fora”, quando os sinais de mudança na tradição do universo budista tibetano começaram a se tornar mais explícitas. Os dois *gueshes* enfrentaram a morte de pessoas muito próximas na tenra infância; no monastério, presenciaram as mortes dos principais *gurus* de sua linhagem na década de oitenta e, na atualidade, encaram, talvez, a morte de uma tradição na qual sua *persona* de monge fora forjada.

Uma questão que chama a atenção em todas as entrevistas refere-se ao trabalho como ferramenta de autotransformação. Os mestres dos cinco entrevistados adotam o trabalho como um recurso de aprimoramento pessoal. Lúcia afirma que a transformação acontece com o envolvimento em algum projeto, não importa a área ou a atividade, contanto que haja uma disponibilidade do praticante para se olhar internamente enquanto executa alguma tarefa; esta parece ser como uma operação alquímica na qual a realização do trabalho implica uma lapidação pessoal. Do mesmo modo, o mestre de Jade é conhecido como um mestre muito severo, com quem os praticantes trabalham muito. Não que o aspecto ritualístico não seja valorizado, “mas o forte é o trabalho”. Nesse processo, é possível lidar com a “massa de emocionalidade” que vai surgindo, e o trabalho mais valioso pode acontecer: trata-se do trabalho interno. *Lama N.* também era solicitado a trabalhar “duro” no contexto do relacionamento com seu mestre. Além de trabalhar na área financeira e contábil da comunidade – áreas para as quais tinha preparo acadêmico – tinha que trabalhar nas reformas e construções. O mestre solicitava a ele que lidasse com a terra, o cimento, o barro; requeria que transformasse lugares inóspitos em casas aconchegantes; pedia que consertasse o que se quebrara. O *lama*, cuja predisposição psíquica, muitas vezes, deixava-o sem raízes na terra, era convidado a erguer e consertar a matéria. Enquanto as duas mulheres precisavam lidar com as emoções de dentro para fora, o *lama* precisou ser trazido do espaço onde pairava para o plano terrestre, onde também precisou lidar com suas emoções.

Os *gueshes* também tiveram no trabalho e no serviço uma forma de prática espiritual. As condições sócio-econômicas dos monges exilados impunham o trabalho braçal como forma de sobrevivência. *Gueshe S.* e *Gueshe T.* construíram templos, araram a terra, plantaram. *Gueshe S.*, além disso, foi eleito para trabalhar no setor administrativo do monastério e no restaurante; foi também escolhido por seus pares para construir templos nos Estados Unidos. Já *Gueshe T.* dedica-se ao ensino da filosofia budista ao redor do mundo. O modo como *Gueshe S.* interpreta o trabalho parece ser um pouco diferente da maneira como os ocidentais o fazem. Para as duas mulheres a dedicação aos projetos de seus mestres é oportunidade para

conhecer e transformar as emoções, conhecer diferentes aspectos de si mesmas e buscar integrá-los. Para *Lama N.*, o trabalho é a consequência natural de sua devoção, que, por sua vez, é sua forma privilegiada de prática. Já para *Gueshe S.*, que parece estar às voltas com as questões da metanoia, o serviço aparece em oposição à prática espiritual, como se, de alguma forma, não estivesse integrado a sua prática mais abrangente de transformação pessoal. De qualquer maneira, *Gueshe S.* reconhece que foi sua capacidade de trabalho e seu compromisso com o outro que criaram as condições para ele estar hoje nos Estados Unidos, rodeado de amigos e ao lado da reencarnação de seu mestre. Para *Gueshe T.*, o trabalho manual não é uma questão que se destaca. O trabalho aparece integrado a sua prática espiritual e consiste no ensino da filosofia budista. Sua meta, enquanto praticante e trabalhador que precisou se adaptar a uma cultura que vende a força de trabalho, é tentar minimizar os “altos e baixos” que observa em si mesmo e nas pessoas a sua volta; então percorre o mundo ensinando o que aprendeu de seus mestres.

O trabalho aparece em todas as entrevistas como um aspecto importante do processo de desenvolvimento da consciência, quer pela possibilidade introspectiva que oferece ao praticante ao se analisar enquanto executa uma tarefa, quer pela possibilidade de conviver com os outros e criar condições para o desenvolvimentos do meio, ou ainda pela possibilidade de se transmitir o que se aprende e continua a aprender. O processo de individuação desses praticantes budistas, como vimos, não se dá em isolamento, mas no contato, nem sempre tranquilo, com o trabalho e seus frutos, consigo mesmo e com o meio circundante. O trabalho aparece ainda como recurso à possibilidade introspectiva – com exceção de *Gueshe S.* – como se dá no percurso do alquimista. Lembrando da anedota que relatei no texto acerca do pássaro que não conseguia levantar voo pois não tinha resistência para dar o impulso de voar, penso que o trabalho cumpre a importante função de permitir que os praticantes espirituais possam voar porque seus pés tem a resistência do chão. Desse modo, o corpo, as sensações e as emoções são integrados ao processo de autoconhecimento propiciado pelo método introspectivo e intuitivo das meditações budistas tibetanas.

O momento em que cada entrevistado buscou o budismo tibetano guarda semelhanças e diferenças entre si. Jade e Lúcia buscaram uma técnica de relaxamento. A vida de Jade corria bem, e o relaxamento – que, mais tarde, revelar-se-ia uma prática de uma linhagem budista – que a professora de expressão corporal lhe propusera veio de encontro a um momento no qual desejava manter o contato com o corpo, acostumado ao ritmo do mar e da natureza – lembremos que se mudou de uma cidade praiana e veio morar novamente em São Paulo. A

prática de *kum nye* trouxe-lhe uma nova vitalidade, preenchendo um espaço em sua vida que parecia estar aguardando essa experiência. Lúcia também foi buscar relaxamento, e não budismo. Estava, porém, em um momento crítico no qual não encontrava espaço em si mesma para sorver a vida; estava como que “espremida” pelas cobranças internas e pelas contingências que se apresentavam. O relaxamento foi, para ela, uma experiência integradora que a auxiliou a fazer escolhas mais condizentes com sua personalidade, como, por exemplo, a linha de psicologia a ser seguida: psicologia analítica. Encontrou também espaço para o seu novo bebê, e pôde viver a maternidade do segundo filho, uma menina, sem negar as ambiguidades e a confusão experienciadas e, ao mesmo tempo, entregar-se à experiência visceral de cuidar de suas crias. *Lama N.* chegou antes do encontro com o mestre em seu sonho; estava também em um momento crítico em sua vida. Para ele, a experiência do budismo tibetano foi pautada por um relacionamento muito próximo com o mestre, o qual, a um só tempo, ajudou-o a abrir-se às experiências de *Self* e também a elaborar questões articuladas ao complexo paterno. O mestre foi, para o *lama*, mais importante que seu próprio pai, foi “tudo” para ele. No momento em que *Lama N.* encontrou o mestre, estava “aterrissando”: vivia um momento de alienação no qual se viu cansado de tanto “pairar” pelo mundo como quem está a passeio, sem a possibilidade de criar raízes, habitando um mundo de deuses. O encontro numinoso e também pessoal com o mestre trouxe-lhe de volta a si mesmo, tanto na dimensão humana – um homem que amadurece e cria raízes – quanto na dimensão arquetípica, quando encontrou, pela primeira vez, um mar cuja vasiadação e uma profundidade jamais chegaria ao fim – estamos contemplando a dimensão do *Self*.

Para *Gueshe S.*, o ingresso no monastério foi uma alternativa ao serviço militar. O rapaz órfão e pobre encontrou no budismo uma maneira de sobreviver. Estava também em um momento decisivo que implicaria um futuro completamente distinto, dependendo da decisão tomada. O *gueshe* foi aconselhado por um amigo de seu pai e foi para o monastério seguindo desígnios, de algum modo, decididos por outrem.

Gueshe T. também teve seu destino traçado antes mesmo do nascimento: era o segundo filho e, nessa posição, a regra era ingressar na vida monástica. *Gueshe T.*, no início, sentia falta da família, mas gostava de estudar e, em função de sua inteligência, foi indicado a frequentar um dos maiores monastérios tibetanos em território indiano. Lá, pôde desenvolver seu potencial para os estudos filosóficos avançados, ao mesmo tempo em que também trabalhava na terra, como os outros monges; para ele, a vida monástica revelou-se uma possibilidade de autodesenvolvimento amparado pela filosofia e prática budistas.

Para os dois *gueshes*, o budismo surge como um dado cultural, ora como uma melhor opção de sobrevivência, ora como um destino traçado. Nas duas situações, o ingresso no budismo não resultou de uma escolha consciente, embora tenha formado as *personas* dos dois monges. *Gueshe* T. parece ostentar uma liberdade interna que é fruto de um autoconhecimento derivado da investigação minuciosa dos pressupostos budistas no tocante à investigação da mente e do estatuto humano, e da aplicação dos mesmos em sua vida. Mesmo imerso em uma cultura que lhe deu poucas chances de escolha, de algum modo, parece ter sabido cultivar o alinhamento do eixo ego-*Self*. Ele e os outros entrevistados atribuem às bênçãos dos mestres suas conquistas.

Uma questão que aparece em todas as entrevistas refere-se ao processo devocional característico do budismo tibetano. A “devoção ao *guru*” perpassa todas as narrativas: em maior ou menor grau de consciência acerca de si mesmo, em maior ou menor grau de projeção, todos reverenciam a figura do mestre como uma fonte de sabedoria, de realizações, de capacidade de beneficiar os seres, dentre outras características tidas pelos praticantes como sagradas. Lúcia afirma que seu mestre reúne as três qualidades que o tornam um “dínamo”, uma potência cuja presença faz com que os pensamentos da discípula se dissipem; são elas: sabedoria, comunicação e realização. Esse tripé parece ir de encontro à possibilidade de individuação, já que indica um processo de alinhamento do eixo ego-*Self* – expresso pela palavra “sabedoria” – colocado no mundo – através da clareza na comunicação e da capacidade de realização. Lúcia mantém com ele um relacionamento mais distanciado, já que não há uma convivência diária; além disso, quando vai aos retiros organizados pelo mestre, não é sempre que ele aparece. Contudo, nessas situações, ele manda bilhetes, recados, instruções acerca do trabalho a ser realizado. Lúcia comunica-se com ele mensalmente, através dos relatórios que envia acerca do andamento dos projetos. De algum modo, sente-se atendida pessoalmente, mesmo em reuniões coletivas nas quais sequer formulou sua questão em voz alta; atribui essa sensibilidade do mestre ao caminho de autoconhecimento por ele percorrido. Lúcia tem profunda admiração pelo mestre pelo fato de ele compreender suas premissas filosóficas – o modo como a mente ocidental funciona, – e por questionar essas premissas de tal maneira que outros também o façam. Não fica “sem chão” ao dialogar com um universo tão distinto do seu; ao contrário, desenvolve-se a partir daí.

Jade também possui um relacionamento mais distanciado com seu mestre, considerado um mestre muito severo, com quem se trabalha muito: ela costura bandeira, faz estátuas, paisagismo, serviço de pedreiro, dentre outras coisas; e o trabalho sobre as emoções acontece

durante a realização de uma tarefa. Jade afirma que ter um *lama* vivo é fundamental para o desenvolvimento do discípulo, já que ele caminhou mais no processo de individuação e sabe lidar com a própria sombra, auxiliando seus discípulos nesse processo. Nas palavras de Jade, o *lama* conhece o modo como a mente funciona: não a *sua* mente, mas a mente humana; conhece os processos que aprisionam e que libertam o ser humano, e, com isso, pode ajudar o praticante a despertar o mesmo potencial.

No relacionamento com os respectivos mestres de Lúcia e Jade, há espaço para o cultivo introspectivo no qual se veem completamente a sós com suas construções mentais, suas histórias de vida, seus medos e potencialidades. A figura distante dos mestres que as envolvem em projetos, fazem-nas trabalhar, permite que o deslumbramento inicial, fruto de um arrebatamento que é capaz de deixá-las em êxtase, transforme-se no que realmente é: um aceno das potencialidades humanas – delas próprias, inclusive – cujo despertar inicia-se pelo processo de “desapego”, o que, em linguagem psicológica articula-se à possibilidade de se reconhecer as projeções, analisá-las e elaborá-las. Lúcia comenta que querer “agarrar a experiência” é um dos primeiros equívocos no relacionamento com o mestre, e isso, de certa maneira, obstrui o processo de análise introspectiva e o reconhecimento de que as potencialidades observadas residem na interioridade de cada ser. O processo de “gurutização” foi um dos motivos que levou seu mestre a entrar em retiro permanentemente.

Lama N., por sua vez, teve um relacionamento muito próximo com o mestre, quase como um relacionamento de filho para com o pai. Conviveu com ele diretamente, participou dos projetos, mudou-se de cidade quando o mestre assim o fez. Esse tipo de relacionamento envolve uma dependência maior da figura do mestre e, por isso, é um campo mais propício para o abuso de poder. Sabemos que não foi isso o que se deu no relacionamento de *Lama N.* com *Rinpoche*, que soube manejar a situação, de tal modo a facilitar o desenvolvimento pessoal daquele que, mais tarde, ordenou *lama*. *Lama N.*, por sua vez, entregou-se sem restrições ao mestre, convicto de que se o mesmo lhe pedisse que ficasse de cabeça para baixo o dia inteiro, ele ficaria. O *lama* fortemente intuitivo talvez pressentisse que sua entrega – o sacrifício de seu ego à figura do mestre que, para ele, representava o *Self* – não tinha qualquer relação com um processo de aniquilação do ego, o qual pode se dar em relacionamentos abusivos.

Gueshe T. ingressou no monastério ainda criança; sentia falta dos pais, mas já era capaz de compreender os ensinamentos budistas desde pequeno. Expressa gratidão ao seu primeiro professor e reconhece o quanto foi afortunado por ter aprendido o *dharma* com pessoas tão

especiais quanto seus mestres. A primeira vez que viu uma grande comoção no monastério foi quando os detentores de linhagem: T., Ling e S. *Rinpoche* faleceram. Os professores do monastério que eram tão severos e pouco afeitos às emoções caíram em prantos por anos a fio, fazendo rituais para que esses grandes mestres reencarnassem logo.

O budismo, em sua origem, não é uma religião dogmática: fomenta o debate e a autoinvestigação. Nesse processo, seus princípios são compreendidos e contemplados de maneira diligente. Nos debates, conforme *Gueshe* T. menciona, o monge, que estudou lógica, aplica seus princípios na interlocução acalorada com seu oponente. Então aprofunda um conhecimento intelectual, podendo acessar também registros meditativos que estão além dos conceitos, podendo se dar conta de que não há um “opponente” a não ser ele mesmo. A finalidade última de toda a prática budista é essa: conduzir o praticante a um conhecimento de si e dos fenômenos que o tornará liberto dos grilhões do sofrimento, e essa possibilidade reside em uma apreensão não conceitual dos fenômenos. Na prática budista importa mais o modo como os princípios são apreendidos do que a compreensão meramente intelectual dos mesmos. A autoinvestigação é o crivo que determina a validade de um princípio, e o princípio da liberdade interna é o ponto culminante de toda a prática. Em tese, não haveria espaço para abuso de poder no budismo; entretanto, no escopo da confissão religiosa, essa questão inerente às instituições, dá-se quando não há um trabalho sobre a sombra individual e grupal.

Considerando a questão de abuso de poder, por mim observado e também discutido na literatura budista contemporânea e por nossos interlocutores, penso que é de suma importância o trabalho com a sombra, tanto do mestre quanto dos discípulos em um contexto no qual, muitas vezes, o ego é solicitado a sacrificar-se em prol do desenvolvimento da consciência. Nos casos em que há um relacionamento de maior dependência, há uma vulnerabilidade maior por parte do discípulo, e uma possível dificuldade no processo de discriminação entre a proposta do sacrifício do ego – fundamental ao processo de individuação – e as insinuações abusivas que tendem a aniquilá-lo podem se dar. Nos relacionamentos de maior dependência, nos quais o discípulo tem pouco contato consigo mesmo, há também uma tendência a haver projeções maciças acerca das qualidades sagradas do mestre, mesmo que este ainda não as tenha desenvolvido de maneira satisfatória e suficiente. Se o mestre não tiver clareza de seu papel, tampouco sua sombra trabalhada, poderá fazer uso de tais projeções em seu próprio benefício, esvaziando o discípulo de suas próprias potencialidades, as quais, permanecerão como que “congeladas”, à espera de se desenvolver.

Se no relacionamento mestre-discípulo houver muitas projeções, um relacionamento de alteridade fica comprometido. Um processo de discriminação faz-se necessário, de tal maneira que o praticante possa reconhecer o desenvolvimento de suas potencialidades como suas e não atributos do mestre. Paralelamente, a possibilidade de contemplação da dimensão humana do mestre sugere um relacionamento mais simétrico sem que isso implique uma perda do respeito, da admiração e da gratidão por parte do discípulo. Instaura, porém, um relacionamento no qual um processo de aprendizagem mútua e contínua pode se dar.

Nos relacionamentos mestre-discípulo nos quais o discípulo apresenta um funcionamento egoico precário, cabe ao mestre uma atenção redobrada ao trabalho da sombra pessoal. O esforço consciente de lidar com a sombra, por parte do mestre, implica primeiramente a consideração da existência do ego, não apenas enquanto uma instância funcional, mas também em seus aspectos feridos, doentes e que se articulam com a identidade. Se o mestre estiver cronificado no estado de inflação egoica, por exemplo, identificando-se permanentemente com a figura de Buda, dificilmente terá condições de trabalhar sua sombra e colaborar com a elaboração da sombra dos discípulos.

Um distanciamento físico ou geográfico, muitas vezes, pode facilitar o trabalho introspectivo do praticante, o qual terá que se haver com as suas questões, permanecer com elas, reconciliar-se com elas, para, então, superá-las. O trabalho manual, o trabalho na terra, a contribuição naquilo que é possível ao praticante, também constituem importantes balizas na construção de um relacionamento ético que resulte em um crescimento mútuo. Por fim, avalio que a possibilidade de um conhecimento prévio acerca das potencialidades humanas chamadas transcendentais, presentes nas literaturas ióguicas, budistas e místicas em geral, pode auxiliar o praticante a não se deslumbrar tanto no contato com alguém que tenha caminhado mais longe e mais profundamente em um percurso acessível a todos, e que ele também poderá trilhar, se assim escolher.

O despertar em uma linhagem iniciática, como o budismo tibetano, acontece em função do relacionamento com o mestre. Nessas tradições, em geral, exercício devocional compõe a prática de autodesenvolvimento: a deferência, o respeito e a gratidão por parte do discípulo em relação ao mestre são ferramentas que alavancam o discípulo mais longe e mais profundamente em si mesmo. A discriminação, por parte do discípulo, de que o despertar envolve o sacrifício do ego, não sua mutilação ou aniquilação, faz-se necessária. É importante que possíveis situações abusivas sejam detectadas pois, se o mestre não se dedicar ao trabalho com a sombra e estiver fixado em um polo de inflação, pode haver prejuízo ao

desenvolvimento das potencialidades do discípulo. Nessas circunstâncias, penso ser fundamental, por parte do discípulo, o reconhecimento da falha do mestre, e, se necessário, o rompimento com o mesmo, de tal maneira a preservar sua integridade psíquica. Na esteira desse processo, a elaboração de um luto pela perda da figura idealizada do mestre precisa acontecer na interioridade do praticante. É então possível haver uma diminuição das experiências numinosas, antes despertadas e vividas no contexto do relacionamento com o mestre. Se o luto puder ser elaborado, a busca do sagrado passa a ser predominante, podendo ocorrer independentemente da experiência numinosa, e afirmando um sentido profundo em todos os acontecimentos vividos. Penso que a função religiosa da psique pode ser ativada, mesmo nas circunstâncias mais adversas, se o praticante puder reconhecer um sentido de sacralidade e de aprendizagem naquilo que experiencia; então poderá nutrir um sentimento de amor²²⁶ mesmo em relação àqueles que, em função de suas próprias dificuldades, porventura tentem prejudicá-lo. É no exercício da vida vivida, que buscar um “caminho do meio” entre a inflação e a alienação psíquicas, considerando sempre que a sombra é companheira inseparável do ego, seja talvez o maior desafio do processo de individuação.

Em um momento mais fragilizado como o atual, os monges e mestres budistas precisam se adaptar a um contexto completamente novo, e cujos desafios lhes são, em geral, estranhos. Como adaptar o budismo tibetano, de cunho fortemente devocional, à realidade contemporânea ocidental, na qual observamos pessoas com um senso de identidade precário, sem possibilidade de fazer escolhas, pois estas implicam um ego estruturado? Como manter a tradição e as linhagens e, ao mesmo tempo, revisitar alguns dogmas – considero o desenvolvimento histórico da noção de “devoção ao *guru*” um dogma – que talvez não façam sentido ao ser humano contemporâneo?

Considerando o apelo inicial e idealizado de “salvação” do budismo quando iniciei esta pesquisa, e também as observações acerca do problema de abuso de poder que, de certo modo, anunciam uma tendência ao declínio da confissão budista, aponto alguns resultados presentes nas entrevistas. Os entrevistados, de modo geral, preocupam-se com o futuro do budismo, e contemplaram alguns aspectos que, para eles, chamam a atenção. Em todas as entrevistas, com exceção da fala de *Lama N.*, essa questão apareceu de maneira explícita.

Para Lúcia, não é possível antever o futuro do budismo: este pode desaparecer, como já aconteceu historicamente, quando sua prática ficou reservada a contextos privados e seus

²²⁶ Não me refiro a um amor idealizado, ou superficial, mas a um amor profundo que coloca no mesmo barco os santos, os párias, os algozes e os acomodados, e que não se supõe com mais direito à felicidade do que os outros.

praticantes fugiam de perseguições. Afirma, apoiada nos ensinamentos budistas, que a natureza de todos os fenômenos – e o budismo faz parte da realidade fenomênica – é ser móvel: surge e desaparece, integra-se e desintegra-se. A sabedoria, que está disponível a todos, consiste na apreensão do princípio da impermanência e do vazio, e prescinde, inclusive, da confissão budista. Seu mestre tem buscado meios de sustentar a tradição, principalmente através dos livros que escreve e dos ensinamentos que propaga através de seus alunos mais próximos, que os transmitem. Lúcia é uma das praticantes que transmite a sabedoria advinda de sua conexão com a linhagem budista como um circuito elétrico. Para ela, essa sabedoria independe dela, enquanto um ego que reclame para si sua posse; a sabedoria não se presta a isso: ela será transmitida por quem desejar portá-la, por quem escolher cultivá-la em seu cotidiano no árduo trabalho de lidar com a alternância entre a luz e a sombra.

Jade associa o futuro do budismo ao fato de se ter um *lama* vivo que transmite a experiência dos ensinamentos budistas aos alunos que o apreenderão de maneira também experiencial. O *lama* vivo, tal como se concebe no veículo *Vajrayana*, porta um conhecimento acerca de si mesmo, não apenas em um registro pessoal: seu ego, sua biografia, etc., mas em um registro impessoal – o *Self* – no qual se relaciona com o que Jade, apoiada no budismo, denomina “processos mentais”. Tais processos referem-se ao funcionamento mental de todos os seres, e sua dança aparece ao mestre como um espetáculo a ser apreciado e, até certo ponto, vivido, mas não como um convite à turbulência do que ela denomina “emocionalidade”. O mestre percebe os fenômenos, mas não se “agarra” a eles, gerando uma experiência de dualidade. Jade descreve sua própria experiência meditativa na qual acessa níveis muito profundos de calma e clareza em si mesma, onde pode e quer permanecer. Segundo ela, a possibilidade de experiência desses estados de consciência é o ponto delicado da transmissão do budismo no ocidente; os ensinamentos, para criarem raízes, precisam passar pelo crivo da compreensão e da experiência do praticante. Um outro modo de manter a tradição budista viva realizado por seu mestre refere-se ao empenho em compilar, imprimir e divulgar os textos legados pelo Buda histórico e pelos sábios que o sucederam, de tal maneira que os monges no exílio possam ter acesso a esses textos, preservados por milhares de anos nos monastérios tibetanos. Considerando que grande parte do acervo bibliográfico de diversos monastérios tibetanos foi destruída pelo governo invasor, seu trabalho de busca e preservação dos textos é uma tentativa de devolver aos budistas, não apenas tibetanos, suas raízes.

Jade afirma que nós no ocidente estamos muito no início “desse conhecimento da mente” e o budismo pode contribuir com esse conhecimento. Penso que a manutenção do

budismo, como ela diz, tende a acontecer a partir das raízes que extraem sua seiva do registro experiencial. Reconheço também que o conhecimento acerca da psique que o budismo é capaz de veicular aparece para nós, no ocidente, como algo estranho e novo. Discordo, porém, da generalização que afirma que nós, no ocidente, estamos muito no início do conhecimento acerca dos processos mentais, já que não podemos negar a experiência de inúmeros santos e místicos, em sua maioria, cristãos, que nos deixaram um legado acerca de experiências nas quais podemos reconhecer processos profundos e intensos de desvelamento da psique. No que tange ao budismo, porém, concordo com a entrevistada quando diz que estamos muito no início de uma compreensão acerca dos processos mentais tal como descritos e explicados na tradição budista, a qual, por sua vez, parece se prestar a uma investigação mais adaptada à visão de mundo contemporânea, em função do uso de um discurso mais apropriado ao diálogo com a ciência, embora paradoxalmente o budismo seja mais antigo do que o próprio advento cristão... O fato de o budismo não ter sido despotencializado pelo patriarcado, tal como aconteceu com o cristianismo, e o fato de o budismo tibetano ter sido preservado em um contexto protegido geograficamente e ter se propagado em um contingente populacional restrito, permitiram a manutenção das linhagens iniciáticas nas quais as experiências dos mestres puderam ser diretamente transmitidas aos discípulos no convívio cotidiano. Feitas as ressalvas, o budismo tibetano no ocidente, como Jade aponta, está no momento de sua fundação: pode vir a propagar-se de maneira massificada e sem contato com suas raízes, ou pode se manter enraizado, em um processo talvez mais lento, porém mais profundo de transmissão de seus princípios. Jade refere-se ao Instituto *Nyingma* como um lugar que, em vinte e cinco anos de existência tem mantido uma integridade e uma credibilidade. Atribui essas qualidades ao fato de os ensinamentos terem sido preservados. Traz também a ideia de que o processo de enraizamento – ponto crucial da manutenção do budismo tibetano no ocidente – não se articula à mera imitação dos modos e rituais tibetanos – seu mestre não “veste” ninguém de monge, – mas a um sentido mais profundo no qual uma transformação da personalidade pode se dar. Jade parece saborear os princípios budistas em si mesma, tornando-se, mesmo sem qualquer titulação ou indumentária a enquadrá-la na hierarquia budista, ela mesma transmissora da tradição. Se sementes foram plantadas desde a fundação do budismo tibetano no Brasil, Jade é uma das sementes a brotar no contexto pós-diáspora.

Gueshe S. parece estar vivendo uma crise de metanoia e, nessas circunstâncias, há um balanço geral da experiência vivida e uma tentativa de acerto de contas com aquilo que faltou viver. *Gueshe S.* parece, por vezes, deter-se no polo *senex*, como se o apego à tradição pudesse

lhe devolver um pouco da segurança perdida. A tradição a que se refere o monge difere um pouco daquela problematizada pelos outros entrevistados. O *gueshe* crê, por um lado, que o ensino da filosofia, a compreensão acerca das Quatro Nobres Verdades, que se inicia com “a verdade do sofrimento”, pode auxiliar na manutenção da tradição budista tibetana no contexto atual. Por outro lado, mostra-se preocupado com o destino dos monges mais novos, que não se ocupam mais da memorização dos textos e só querem usar o telefone celular e o computador. Além disso, o fato de a reencarnação de seu mestre ter se casado, é indício de um abalo no modo como o budismo tibetano mantinha sua tradição – em sua linhagem, os monges não se casam. O temor do *gueshe* parece referir-se também aos questionamentos que talvez ainda não possa formular, mas que, de algum modo, anunciam-se na insatisfação presente em sua fala: como é, para o *geshe*, a questão do relacionamento com uma mulher? Como é, para os monges egressos de monastérios, lidar com os apelos de um mundo no qual precisam ganhar dinheiro para sobreviver? *Gueshe S.* trabalha no monastério da reencarnação de seu mestre, mas não ganha dinheiro como um funcionário. Sente-se uma das pessoas mais afortunadas por ter a oportunidade de conviver com um dos maiores mestres do budismo tibetano; por outro lado, expressa o desejo de, um dia, vir a se aposentar e dedicar-se ao cuidado de si. Penso que *Gueshe S.* é porta-voz de algumas contradições que estão presentes na comunidade monástica budista tibetana. Uma outra questão que emerge do contato com o mundo ocidental refere-se ao casamento de monges; *Gueshe S.* a formula quando menciona as dúvidas que o assolaram quando seu mestre casou-se. Hoje afirma que *Rinpoche* continuará a ser *Rinpoche* – mesmo tendo se casado – e que, em breve, estará podendo mostrar seu brilho. *Gueshe S.* parece se afligir com o futuro incerto e nebuloso do budismo tibetano, o qual, em sua interioridade, parece estar indissociado de seu próprio futuro.

Gueshe T. menciona, em um dado momento, que “não ter essa tradição viva é uma grande tristeza” (*Geshe T.* p. 7). Refere-se aos estudos de filosofia que compuseram seu cotidiano por vários anos: havia sempre novos tópicos a serem estudados e aprofundados, os exames periódicos e os debates; denomina a rotina monástica uma “grande alegria”. Estudou com os grandes mestres tibetanos de sua geração e parece ter saboreado cada minuto no qual conviveu com a aura de sabedoria que pairava naquele contexto. A realidade, tal como fora vivida por ele e seus contemporâneos talvez não se repita, pois hoje os monastérios estão inchados – há quatro mil monges, quando, em sua época havia dois mil – e as reencarnações dos mestres, em geral, formam-se no contexto desenraizado do exílio – ouvi certa vez que algumas dessas reencarnações vivem crises de identidade.

Geshe T. observa o distanciamento da natureza característico da civilização ocidental contemporânea e o artificialismo que nela impera, corrompendo os alimentos, os relacionamentos e a vida subjetiva; além disso, reconhece a turbulência da sociedade complexa e, muitas vezes, caótica, na qual a experiência de silêncio e de paz é pouco cultivada. Precisa lidar com os “altos e baixos” da mente no exílio, onde se vê afastado dos mestres e do contexto monástico que o formou monge. Precisa lidar com sua própria dicotomia que separa o “mundo de lá” do “mundo de cá”; “pessoas sábias” como seus mestres das “pessoas comuns” como seus parentes. Segundo ele, ainda não consegue não se deixar influenciar pelo meio; parece saber, porém, que a resposta para suas questões não se encontra na mudança do meio ambiente, mas em si mesmo; essa transformação mental, para ele, consiste na prática do *dharma*. O *dharma* é o caminho da filosofia aprendido em sua juventude, o qual permite uma transformação mais profunda da personalidade: na prática do *dharma* desponta a possibilidade de passarmos de um estado infeliz para um estado feliz. O *gueshe* não espera que seus alunos sejam budistas; trabalha, porém, para que os princípios fundamentais da transformação mental sejam capazes de transformar sua personalidade. Não se refere à continuidade ou desaparecimento do budismo tibetano na contemporaneidade, mas, assim como Jade e Lúcia, enfatiza os princípios fundamentais da prática onde se ancora a tradição, os quais se articulam ao processo de ampliação da consciência.

Por fim, o *gueshe* comenta que o aprendizado apenas através dos livros, tal como muitas vezes acontece no contexto ocidental, é insuficiente. O *geshe* observa que os livros, feitos para serem facilmente assimiláveis, não ficam retidos na memória, não sobrevivem a seu fechamento. Como diz, “você fecha o livro e, às vezes, fecha a sua compreensão”. Retoma, então, o processo que se dá no contexto monástico no qual os ensinamentos são primeiramente “ouvidos”, ou seja, transmitidos oralmente junto às “bênçãos da linhagem”. Em seguida, contemplados, quando o praticante memoriza os textos, estuda-os, debate-os e começa a “pensar por si mesmo”. A fase da meditação articula-se ao que o budismo designa por “realização”: trata-se do registro experiencial da “verdade” contida nos ensinamentos. O *geshe*, de alguma forma, busca contribuir para a manutenção das raízes do budismo tibetano em um contexto no qual a falta de tempo impera, ao transmitir, de maneira devotada e enraizada em si mesmo, aquilo que aprendeu.

Lama N., embora não aborde a questão da continuidade ou não do budismo tibetano de maneira direta, enfatiza também os principais aspectos da prática, tais como cultivar um coração puro e compassivo, e uma sabedoria cuja profundidade é infinita. Seu mestre, para

ele, está vivo²²⁷, e continua seu trabalho por meio dos discípulos que, como o *lama*, portam a tradição em si mesmos.

Penso que aquilo que os entrevistados associam ao futuro do budismo – o processo de transformação mental no qual somos capazes de desenvolver potencialidades inéditas por meio do despertar de um coração compassivo – articula-se à ativação do arquétipo da alteridade, também presente no mito cristão. Esse arquétipo inclui desafios que supõem, não apenas a relação simétrica eu-outro, mas também o trabalho constante com a sombra, e torna premente que estes se deem em função do todo. Isso implica necessariamente uma revisão do patriarcado presente na tradição budista, a começar pelo relacionamento mestre-discípulo; além disso fomenta uma busca de compreensão aprofundada do tantrismo, de tal maneira a que o praticante não fique preso ao princípio do prazer característico do arquétipo materno, o qual também se revela uma das distorções do veículo *Vajrayana* a impedir o desenvolvimento da consciência, já que esta, nessa dinâmica, não se discrimina do meio.

Por fim, se a elaboração dos símbolos da totalidade constitui um sentido teleológico da existência, penso que a elaboração dos símbolos da alteridade é um passo importante que tornará, não apenas o convívio civilizatório possível, mas também nos abrirá cada vez mais às dimensões insondáveis do *Self*. Diz-se nas escrituras budistas que a civilização será regida por Maitreya, o Buda do amor. Penso que, se os desafios inerentes ao resgate do arquétipo da alteridade – cujos símbolos se fazem presentes no cristianismo, no budismo e, possivelmente, em outras religiões e filosofias ancoradas na sabedoria do *Self* – puderem ser superados por meio de uma conscientização crescente de que “minha felicidade reside na felicidade do outro”, talvez as previsões das escrituras budistas possam vir a integrar no futuro a experiência cotidiana da humanidade.

A experiência desta pesquisa revelou-se uma possibilidade de elaboração de vários aspectos relacionados a minha religiosidade. De todas as considerações pessoais que teci, a mais verdadeira articula-se a uma convicção de que o cuidado consigo mesmo e com o outro constitui a base de toda e qualquer experiência enriquecedora na vida. Nem sempre é fácil identificar o melhor caminho de conviência consigo e com o outro, pois temos feridas que ardem e tendem a nos colocar no centro dos acontecimentos vividos, por vezes, em detrimento das necessidades do outro e da harmonia do todo. Quando o sacrifício em prol do outro é sacrifício do ego em prol do todo? E quando se trata de mutilação ou aniquilação do

²²⁷ A frase acima tem um sentido figurado. Porém, a reencarnação de *Rinpoche* já foi reconhecida nos moldes tradicionais tibetanos.

ego? É preciso sabedoria para distinguir “o joio do trigo” e a meditação me ajuda a encontrar alento em uma presença que não se mistura aos dramas e às dores que vivo. Por fim, se há um combustível a tornar o processo de autoconhecimento viável, reconheço no caminho da ética um farol a me guiar em meio à turbulência criada pelas nuvens de minha própria ignorância.

REFERÊNCIAS²²⁸

ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. A indústria cultural: O iluminismo como mistificação de massas. In Lima, L. C. (org.) *Teoria da Cultura de Massa*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

ANCONA-LOPEZ, A. A espiritualidade e os psicólogos. In AMATUZZI, M. M. (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. A crise na cultura: sua importância social e política. In _____ *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.

BAPTISTA, S. M. S. O arquétipo do caminho: Guilgamesh e Parsival de mãos dadas. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.

BENJAMIN, W. A. (1936) O Narrador, considerações sobre a obra de Nikolai Leskov In _____ *Obras Escolhidas VI*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BERNARDI, C. O pensamento ético de Jung e a globalização. Disponível em: <www.rubedo.psc.br>. | Artigos | © Carlos Bernardi. Acesso em: 23 fev. 2011.

_____. *Senex-et-puer*: esboço da psicologia de um arquétipo. In *Puer-Senex. Dinâmicas relacionais*. Monteiro, D. M. R. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

BLEGER, J. Temas de Psicologia: entrevista e grupos. Trad. Maria Rita Manso de Moraes. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

BOM MEIHY, J.C.S. *Manual de História Oral*. São Paulo: Loyola, 1996.

BONFATTI, P. Perspectivas epistemológicas acerca da psicologia junguiana. Disponível em: <www.rubedo.psc.br/artigos/PauloBonfatti>. Acesso em: 16 abr. 2009.

BORREL, R. *Bhagavad Gita*. Trad. Eloísa Ferreira. Rio de Janeiro: Editora Três, 1973.

²²⁸ De acordo com o estilo ABNT.

BOSI, E. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BYINGTON, C. A. B. O martelo das feiticeiras – *Malleus Maleficarum* à luz de uma teoria simbólica da história. (prefácio). In Kramer, H. & Sprenger, J. *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum*. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991.

_____ *A construção amorosa do saber*. São Paulo: W11 Religare, 2003.

CARDOSO, R. *Medicina e meditação: um médico ensina a meditar*. São Paulo: MG editores, 2011.

CARMINHATO, J. P. *Ética como Ferramenta para o Marketing Farmacêutico*. São Paulo. Tese (TCC, MBA). Escola de Economia de São Paulo, Fundação Getúlio Vargas, 2008. Disponível em: <user3169.websitewizard.com/files/.../TCC_JoanaPaulaCarminhato.doc>. Acesso em: 23 fev. 2011).

CARVALHO, V. L. C. M. *Atitude terapêutica: a pessoa real do analista na relação clínica*. São Paulo. Tese (mestrado). Pontifícia Universidade Católica, 2001.

CHAGDUD TULKU *Lord of the Dance: the autobiography of a Tibetan lama*. Junction City, CA: Padma Publishing, 1992.

CHAWLA, N. & RAI, R. *Fé e Compaixão: a vida e a obra de Madre Teresa*. São Paulo: E. Roka, 1997.

CHEVALIER, J. *et al Dicionário de Símbolos*. Trad. Vera da Costa e Silva *et al*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

CIAMPA, A. C. *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

COEN, M. Um caminho. *Revista Nures*, n.12, maio/agosto, 2009. Disponível em: <www.pucsp.br/revistanures>. Acesso em: 12 dez. 2010.

COLMAN, W. On being, knowing and having a self. *Journal of Analytical Psychology*. v.53, 2008, pp. 351-366.

CROCHÍK, J. L. *Preconceito, Indivíduo e Cultura*. São Paulo: Robe Editorial, 1997.

DALAI LAMA, XIV. *Uma ética para o novo milênio*. Trad. Maria Luiza Newlands. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

_____ *Minha terra e meu povo: a tragédia do Tibete*. Trad. Constantino Paleólogo. São Paulo: Palas Athena, 1988.

_____ *Transformando a mente*. Trad. Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____ *O livro da Sabedoria*. Trad. Waldéa Barcellos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DIAS, E. *A teoria das psicoses em D. W. Winnicott*. São Paulo. Tese (doutorado) Pontifícia Universidade Católica, 1998.

EDINGER, E. F. *Ego e Arquétipo*. Trad. A. U. Sobral São Paulo: Cultrix, 1992.

_____ *Anatomia da Psique*. Trad. A. U. Sobral e M. S. Gonçalves. São Paulo: Cultrix, 2006.

ELIADE, M. *Yoga: imortalidade e liberdade*. Trad. Teresa de Barros Velloso. Transliteração sânscrita: Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 1996.

_____ *O sagrado e o profano* Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ENGSTROM, ; SODERFELDT, B Brain activation during compassion meditation: a case study. *J Altern Complement Med*. 16(5): 597-9, Maio 2010

EPSTEIN, F. A experiência de vida em uma comunidade budista tibetana no ocidente: uma perspectiva humanístico-existencial. In: *Psico*, v. 39, n.4, out/dez, 2008.

EPSTEIN, M. *Thoughts without a thinker: Psychotherapy from a Buddhist perspective*. New York: Basic Book/ Perseus Books Group, 1995.

FLECK *et al*. Aplicação da versão em português do instrumento de avaliação de qualidade de vida Organização Mundial da Saúde (WHOQOL-100)*. *Rev. Saúde Pública*, 33 (2), 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.org/pdf/rsp/v33n2/0061.pdf>>. Acesso em 06 ago. 2011.

FREITAS, L.V. Panorama dos conceitos junguianos. In Freitas, L. V., Albertini, P. (org.), *Jung e Reich: articulando conceitos e práticas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009, pp. 16-31.

_____ *A psicoterapia como um rito de iniciação: estudos sobre o campo simbólico através de sonhos relatados no Self terapêutico*. São Paulo. Tese (mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 1987

_____ *A máscara e a palavra: exploração da persona em grupos vivenciais*. São Paulo. Tese (doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 1995.

_____ Jung e a cultura. In Freitas, L. V., Albertini, P. (org.), *Jung e Reich: articulando conceitos e práticas*. (pp. 79-96), Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009.

_____ O calor e a luz de Héstia: sua presença nos grupos vivenciais. *Cadernos de Educação UNIC*, 2005. Edição Especial, pp. 131-145.

_____ e Mendes, A. Religião e participação neste mundo. *Junguiana*, 2004, n. 22, pp. 25-32.

_____ O ser humano: entre a vida e a morte. Visão da Psicologia Analítica. In KOVÁCS, M. J. (org.) *Morte e desenvolvimento humano*. (pp. 111-141), São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992.

FREITAS, S. M. *História Oral: possibilidades e procedimentos*. São Paulo: Associação editorial Humanitas, 2006.

FREUD, S. (1912) Consejos al medico en el tratamiento psicoanalítico. In _____ *Obras Completas, Tomo II*. Trad. Luis Lopez-Ballesteros Y De Torres. Madri/ Espanha: Editorial Biblioteca Nueva, nd, 3ª edição.

FURLANETTO, E.C. Pesquisa simbólica: em busca de novas formas de investigar. In Nardi, R.G., Lopes, M. C. R. & Hansen, J. H. (Org.). (2008). *Identidade Docente: uma construção entre saberes e práticas*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2007, pp. 61-78.

GOKHAN, N. *et al*. The value of *mindfulness*-based methods in teaching at a clinical field placement. In *Psychol Rep*.106(2): 455-66, abril, 2010.

GOLDSTEIN, J. *Insight Meditation: The Practice of Freedom*. Boston: Shambala Publications, 2003

GROSS, R. M. Mulheres budistas como líderes e professoras. In: *Revista de Estudos Feministas*. V. 13 n.2 Florianópolis, maio/agosto, 2005.

GUGGENBÜHL-CRAIG, A. *O abuso de poder na psicoterapia: e na medicina, serviço social, sacerdócio e magistério*. Trad. Roberto Gambini. São Paulo: Paulus. (Amor e Psique), 2004.

GULMINI, L. C. *O Yogasutra de Patanjali: tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e lingüísticos*. São Paulo. Tese (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001.

GURU RINPOCHE *The Tibetan book of the dead*. Trad. Chögyam Trungpa e Francesca Fremantle. Boston e Londres: Shambala, 1992.

HALL, J. *Jung e a interpretação dos sonhos*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1993.

HANDA, F. Thomas Merton e o zen budismo: contradições em tempos de crise do pensamento, atitudes e sonhos. *Revista Nures*, n 2, maio-agosto, 2009. Disponível em: <www.pucsp.br/revistanures>. Acesso em 13 ago. 2011.

HARRIS, J. *Jung e o ioga. A ligação corpo-mente*. Trad. June Camargo. São Paulo: Claridade, 2004.

HERMÓGENES, J. *Iniciação ao Yoga*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HILLMAN, J. Picos e vales. 2008. Disponível em: <www.psc.br/artlivro/picovale.htm>. Acesso em 10 out. 2010.

JACOBI, J. *Complexo, Arquétipo e Símbolo na obra de Jung*. Trad. M. Martincic. São Paulo: Cultrix, 1990.

HOPKINS, J. *Meditation on Emptiness*. Boston: Wisdom Publications, 1996.

_____ e GUESHE LUNDRUP SOPA *Cutting through appearances – Practice and Theory of Tibetan Buddhism*. New York: Snow Lion Publications, 1989.

IENO, D. V. C. *Bion e o Budismo: desenvolvendo a capacidade negativa*. Tese (mestrado). Instituto de Psicologia. Universidade de São Paulo, 2005.

IYER, P. *The open road: the global journey of the fourteenth Dalai Lama*. Nova York: Vintage/ Random House, 2008.

JACOBY, M. *O Encontro Analítico*. Trad. Claudia Gerpe. São Paulo: Cultrix, 1995.

JOHNSON, D. P, *et al.* Loving-kindness meditation to enhance recovery from negative symptoms of schizophrenia. *J Clin Psychol.* 65(5): 499-509, maio, 2009.

JUNG, C. G. (1934) *O eu e o inconsciente*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Petrópolis: Vozes, 2007. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 7/2).

_____ *Aspectos do Drama Contemporâneo*. Trad. Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1990. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 10).

_____ (1912) *Psicologia do inconsciente*. Trad. Maria Luiza Appy. Petrópolis: Vozes, 2008. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 7/1).

_____ (1939) *Psicologia e Religião*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2007. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 11/1).

_____ (1939) Comentário psicológico sobre o livro tibetano da grande libertação. In: _____ *Psicologia e Religião Oriental*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1986. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 11/5).

_____ (1935) Comentário psicológico ao Bardo Thodol. In: _____ *Psicologia e Religião Oriental*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1986. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 11/5).

_____ (1944) O santo hindu. In: _____ *Psicologia e Religião Oriental*. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 1986. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 11/5).

_____ (1961) *Memórias, sonhos e reflexões*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

_____ (1927) *Civilização em transição*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 10/3).

_____ On the discourses of the Buddha. In Jung, C. G. *The Symbolic Life*. (pp. 697-699). Trad. R. F. C. Hull. London: Routledge e Kegan Paul, 1977. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 18).

_____ (1921) Descrição geral dos tipos. In: _____ *Tipos psicológicos*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2011. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 6).

_____ (1946) A psicologia da transferência. In: _____ *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Trad. Maria Luíza Appy. Petrópolis: Vozes, 1987. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 16/2).

_____ (1959) Símbolos gnósticos do si-mesmo. In: _____ *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Trad. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2011. (Obras Completas de C. G. Jung, vol. 9/2).

_____ (1928/29) *O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês*. Trad. Dora Ferreria da Silva e Maria Luíza Appy. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____ (1949) Prefácio ao *I Ching*. In WILHELM, R. *I Ching: O Livro das Mutações*. Trad. Alayde Mutzenbecher e Gustavo Alberto Corrêa Pinto. São Paulo: Pensamento, 1995.

_____ (1932) *The psychology of kundalini yoga*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

KHYENTSE, D. J. *O que faz você ser budista?* Trad. Manoel Vidal. São Paulo: Pensamento, 2008.

KORNFIELD, J. *Depois do Êxtase, Lave a Roupa Suja: como o coração fica mais sábio no caminho espiritual*. Trad. Carlos A. L. Salun, Ana Lúcia Franco. São Paulo, Cultrix, 2007.

KOZASA, E. H. Efeitos de exercícios respiratórios e de um procedimento de meditação (Siddha Samadhi Yoga – SSY) em voluntários com queixas de ansiedade. Tese (doutorado). Programa de pós-graduação em Psicobiologia, Universidade federal de São Paulo, 2002.

KOZHEVNIKOV M *et al.* The enhancement of visuospatial processing efficiency through Buddhist Deity meditation. *Psychol Sci*, 20(5): 645-53, maio, 2009.

KRISANAPRAKORNKIT, T. *et al.* T Meditation therapies for attention-deficit/hyperactivity disorder (ADHD). Fonte: Cochrane Database Syst Rev;(6): CD006507, 2010.

LAPIERRE, D. e Collins, L. *Esta noite a liberdade*. Trad. Ricardo Albery e Maria Arminda Farias. São Paulo: Círculo do Livro, 1976.

LAPLANCHE, J. & PONTALIS *Vocabulário da psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LEVI, G. Usos da biografia. In FERREIRA, M. M., & Amado, J., *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas, 1998.

MACKENNA, C. From the numinous to the sacred. *Journal of Analytical Psychology*, v.54, n.2, 2009, pp. 166-182

MAGALHÃES, E. F. *Rappers: artistas de um mundo que não existe. Um estudo psicossocial de identidade a partir de depoimentos*. São Paulo. Tese (mestrado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, 2002.

_____ *Yoga e psicologia: uma discussão acerca do ethos humano*. São Paulo. Monografia (especialização *lato sensu*). Faculdade de Educação Física, Uni FMU, 2005.

MARTIN-AUSTERO, A. & GARCIA-BANDA, G. The *Mindfulness*-based stress reduction program (MBSR) reduces stress-related psychological distress in healthcare professionals. In *Span J Psychol*.13(2): 897-905, nov., 2010.

MATOS, O. C. F. *A Escola de Frankfurt: Luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993 (Coleção Logos).

MASCARO, L. *A arquitetura do eu. Psicoterapia, meditação e exercícios para o cérebro*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

MENEZES, C. B. & DELL'AGLIO, Por que meditar? A experiência subjetiva da prática de meditação. *Psicologia em estudo*. Maringá, v.14, n. 3, pp. 565-573, jul/set., 2009.

Os efeitos da meditação à luz da investigação científica em psicologia: revisão de literatura. In: *Psicologia Ciência e Profissão*, v. 29 (2), 2009.

MICHAËL, T. O *Yoga*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

MOACANIN, R. *The essence of Jung's Psychology and Tibetan Buddhism*. Boston: Wisdom Publications, 2003.

MOON, B. Jung's Process of Individuation a Spiritual Discipline? *Quadrant - Journal of the C. J. Jung Foundation for Analytical Psychology*, 2006. XXXVI: 2, pp. 45-63.

MOORE, P. Introducing mindfulness to clinical psychologists in training: an experiential course of brief exercises. *J Clin Psychol Med Settings*.15(4): 331-7, dez., 2008.

MURADO, R. M. Breve introdução histórica. In Kramer, H. & Sprenger, J. *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum*. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991.

NAGARJUNA, (séc.II) *Carta a um amigo*. Trad. Manoel Vidal. São Paulo: Palas Athena, 1994.

NAGY, M. *Questões Filosóficas na Psicologia de C. G. Jung*. Trad. Ana Mazur Spira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

NINA, A. C. L. *Ventos da Impermanência. Um estudo sobre a Ressignificação do Budismo Tibetano no Contexto da Diáspora*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

OTT, M.J. *et al.* Mindfulness meditation for oncology patients: a discussion and critical review. *Integr Cancer Ther*. 5(2): 98-108, junho, 2006.

PATAI, D. *História Oral, Feminismo e Política*. Trad. Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santhiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PEMA CHÖDRON. *When things fall apart: heart advice for difficult times*. Boston: Shambala Publications, 2000.

PENNA, H. *O paradigma Junguiano no Contexto da Metodologia Qualitativa de Pesquisa*. *Psicologia USP*, 16 (3), 71-94, 2004.

PREECE, R. *The wisdom of imperfection: the challenge of individuation in Buddhist life*. Ney York: Snow Lion Publications, 2006

RIVIÈRE, J. (1978) *El Yoga Tantrico*. Trad. Gabriela de Civiny. Buenos Aires: Editorial Kier.

RUNGREANGKULKIJ, S & WONGTAKEE, W. The psychological impact of Buddhist counseling for patients suffering from symptoms of anxiety. *Arch Psychiatr Nurs*;22(3): 127-34, junho, 2008.

SAID, E. W. *Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTAELLA, D. F. *Efeitos do relaxamento e do exercício físico nas respostas pressórica e autonômica pós-intervenção em indivíduos normotensos e hipertensos*. Tese (mestrado). Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo.

SANTOS, M. *Por uma Outra Globalização. Do Pensamento Único à Consciência Universal*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2000.

SAOTOME, M. *Aikidô e a harmonia da natureza*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Pensamento, 2000.

SHANTIDEVA. *Guia do estilo de vida do bodhisattva*. Trad. Kelsang Pelsang. São Paulo: Tharpa Brasil, séc VIII/ 2003.

SIGNER e Cruz, J. *Do eu ao não-eu: um estudo sobre os relatos dos efeitos da experiência do estado de rigpa (clara luz) segundo a tradição budista tibetana*. Tese (mestrado). Departamento de Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica, 2008.

SINGH, N., N. *et al.* Individuals with mental illness can control their aggressive behavior through mindfulness training. *Behav Modif.* 31(3): 313-28, maio, 2007.

SOGYAL RINPOCHE. *O livro tibetano do viver e do morrer*. Trad. Luiz Carlos Lisboa. São Paulo: Talento/Palas Athena, 1999.

SHRESTHA, R. *Galeria celestial*. Trad. João Bernardo Boleó. Evergreen: Colônia, 2009.

SHOJI, R. Buscando o olhar budista: notas sobre o diálogo inter-religioso no Japão. Um relatório a partir do Instituto para religião e cultura da Universidade de Nanzan. *Revista de Estudos da Religião*. Junho, 2007, pp. 138-145. Disponível em: <www.pucsp.br/rever/rv2_shoji.pdf>. Acesso em 05 abr 2009.

STEIN, M. Divinity expresses the self... an investigation. *Journal of Analytical Psychology*, 53, 2008, pp 305-327.

TACEY, D. Negotiating the numinous: towards a taxonomy of Jungian studies. *Talk for opening panel "Jung in Academy: Classifications, Trends, Dilemmas."* At the Current Connections, Creative Dialogues, IAJS-IAAP Conference, College Station, Texas, 2005.

TAIMNI, I. K. *A ciência do Yoga*. Trad. Milton Lavrador. Brasília: Editora Teosófica, 2001.

TANAKA, B. A Montanha das três perguntas.

TARCHIN, S. K. L. *Six-section Guru Yoga: An Oral commentary with a detailed explanation of the Bodhisattva and Tantric vows*. New Jersey: Mahayana Sutra and Tantra Press, 1999.

_____. *The Key to the Treasury of Shunyata: Dependent Arising and Emptiness*. New Jersey: Mahayana Sutra and Tantra Press, 2002.

TERESA D'ÁVILA, SANTA (1515-1582) *Quando o coração reza*. Seleção dos textos: Frei Patrício Sciadini, ocd. Trad. Atílio Cancian. São Paulo: Cidade Nova, 2007.

TRAVIS, F. & SHEAR, J Focused attention, open monitoring and automatic self-transcending: Categories to organize meditations from Vedic, Buddhist and Chinese traditions. In *Conscious Cogn.* 19(4): 1110-8, dez. 2010.

TREBITSCH, M. A função epistemológica e ideológica da História Oral no discurso da História contemporânea. In FERREIRA, M.M. (org.) *Entre-vistas, abordagens e usos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1994, pp19-43.

TRÜNGPA, C. & FREMANTLE, F. *The Tibetan book of the dead*. Boston/ Londres: Shambala Publications, 1992.

TRÜNGPA, C. *Além do materialismo espiritual*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1986.

TSONG KHAPA *Tantra no Tibete: a grande exposição do mantra secreto*. Tad. Mário Muniz Ferreira. São Paulo: Pensamento, 1977.

TUBTEN YESHE *Introdução ao Tantra: a transformação do desejo*. (Marcello Borges, trad.) São Paulo: Gaia, 2007.

_____. *Becoming the Compassion Buddha: Tantric Mahamudra for everyday life*. Boston: Wisdom Publications, 2003.

VALLE, E. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. In: *Revista de estudos da religião*. n. 2, 2002, pp. 51-73.

VANDENBERGHE, L. & ASSUNÇÃO, A. B. Concepções de *mindfulness* em Langer e Kabat-Zinn: um encontro da ciência ocidental com a espiritualidade oriental. *Contextos Clínicos*. n2(2), julho-dezembro, 2009. pp. 124-135.

VON-FRANZ, M. L. O Processo de Individuação. In Jung, C. G., e Von Franz, M-L., *O Homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

WALL, R. B Tai Chi and mindfulness-based stress reduction in a Boston Public Middle School. *J Pediatr Health Care*. 19(4): 230-7, Jul-Aug 2005.

WILLIAMS, J. M. *et al.* Staying well after depression: trial design and protocol. In *BMC Psychiatry*.10(1): 23, 2010.

WILLIAMS, P. e TRIBE, A., (2000) *Buddhist Thought – A complete Introduction to the Indian Tradition*. London and New York: Routledge.

WELWOOD, J. *Em busca de uma psicologia do despertar*. Trad. Anna Maria Lobo. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

WEST, M. The narrow use of the term ego in analytical psychology: the ‘not-I’ is also who I am. *Journal of Analytical Psychology*. v. 53, 2008, pp. 367-388.

WIIST, W. H. *et al.* A web-based survey of the relationship between buddhist religious practices, health, and psychological characteristics: research methods and preliminary results. *J Relig Health*. 49(1): 18-31, março, 2010.

WINNICOTT, D. W. *O brincar e a realidade*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____ *O ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. Trad. Irineo Constantino S. Ortiz. Porto Alegre, RS: Artes Médicas, 1983.

_____ *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Trad. Davy Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

YONGEY MINGYUR, R. *A alegria de viver. Descobrimdo o segredo da felicidade*. Trad. Cristina Yamagami. Rio de Janeiro: Elsevier, 2007.

_____ *Joyful wisdom*. Nova York: Harmony books, 2009.

ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. Compilação Joseph Campbell. (Nilton Almeida Silva, Cláudia Giovani Bozza, Adriana Facchini de Césare e Lia Diskin, trad.) São Paulo: Palas Athena, 1986.

Discografia:

CD: BUARQUE, C. & LOBO, E. *Valsa Brasileira. Um palavra*, cd.

CD: GOG *Mais uma história . CPI da favela*, cd.

Disponível em: <www.gograpnacional.com.br>. Acesso em: 30 dez 2011

Sites Visitados:

Documento Eletrônico disponível em: <www.tibetoralhistory.org>. Acesso em 26 jun. 2010.

Documento eletrônico disponível em: <www.imshealth.com/portal/site/imshealth>. Acesso em: 23 fev. 2011.

Documento eletrônico disponível em: <www.semmundo.com/ranking-maiores-empresas-do-mundo-2010.html>. Acesso em: 02 fev. 2011.

Documento eletrônico disponível em: <www2.camara.gov.br/agencia/noticias/120082.html>. Acesso em: 23 fev. 2011.

Documento eletrônico disponível em:

<<http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/publications.htm>> (Nanzan Institute for Religion and Culture) links: Periodicals/ English Periodicals/ Japanese Journal of Religious Studies ou Asian Ethnology. Acesso em: 26 jun. 2011.

Documento eletrônico disponível em: <http://www.4shared.com/get/zRVYvh00/C_G_Jung_-_The_Psychology_of_K.html>. Acesso em: 07 set. 2011 (O livro *The Psychology of Kundalini Yoga*, de C. G. Jung foi baixado na íntegra).

Documento eletrônico disponível em:

<<http://www.pucsp.br/revistanures/Revista12/index.htm>> *NURES*. Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade ISSN 1981-156X. Acesso em 03 mar. 2009.

Documento eletrônico disponível em:

<<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/issue/view/239>>, Revista *Rever*. Acesso em 18 maio 2008.

Documento eletrônico disponível em:

<<http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/PNPIC.pdf>>. Acesso em 28 jun. 2011.

Documento eletrônico disponível em: <www.dalailama.org>. Acesso em 30 abr. 2011.

Documento eletrônico disponível em: <<http://www.nyingma.com.br>>. Acesso em: 10 ago. 2010.

Documento eletrônico disponível em:

<<http://newpsi.bvs-psi.org.br/cgi-bin/wxis1660.exe/iah/>>. Acesso em: 03 abr. 2009.

Documento eletrônico disponível em:

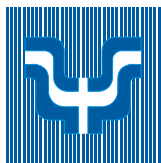
<<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/viewFile/1475/3845>>. Acesso em: 05 maio 2010.

Documento eletrônico disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702008000200007&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 10 jul. 2010.

ANEXOS

ANEXO A - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Prezado (a) participante - nome: _____

Como Pesquisadora do Programa de pós-graduação em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, localizado à Avenida Professor Mello Moraes, 1721, cep 05508-030, Bloco A, sala 184, estou realizando a pesquisa: O processo experiencial de praticantes do budismo tibetano segundo suas Histórias Orais de Vida, em uma perspectiva junguiana²²⁹, sob a orientação da Prof^a Dr^a Laura Villares de Freitas. Essa pesquisa tem o objetivo de apresentar as histórias de vida dos praticantes de budismo tibetano. Para tanto, peço que você narre sua história de vida, desde a mais tenra infância até o momento atual. Teremos de um a três encontros de aproximadamente duas horas para nos dedicarmos a sua história de vida, com a possibilidade de agendarmos mais uma entrevista para um eventual fechamento ou esclarecimento de alguns pontos. As entrevistas serão gravadas, transcritas, textualizadas e transcriadas. As gravações serão mantidas comigo em sigilo e as transcrições das entrevistas poderão ser anexadas à tese ou inseridas no corpo do texto da mesma, em alguma das versões citadas acima. Sua identidade será mantida no mais rigoroso sigilo e serão omitidas todas as informações que permitam identificá-lo (a). Não se trata de um atendimento psicoterápico; sua participação nesta pesquisa não implica honorários e a qualquer momento do processo você pode desistir de participar desta pesquisa. Embora as perguntas feitas a você sejam de caráter geral, você tem total liberdade para não respondê-las, se assim o preferir. Acrescentamos que antes de apresentarmos os resultados da pesquisa à instituição na qual ela é realizada, as entrevistas deverão ser aprovadas por você, que terá liberdade de solicitar que alguma parte da entrevista seja omitida ou modificada.

Quaisquer dúvidas relativas à pesquisa poderão ser esclarecidas comigo através do e-mail elisabete.magalhaes@usp.br, do endereço: Avenida Professor Mello Moraes, 1721, Bloco A, sala 184, cep 05508-030, ou do telefone: 11 30851322.

Você pode também se reportar ao Comitê de Ética do Instituto de Psicologia da USP, pelo telefone: 30970529.

Atenciosamente,

Elisabete Freire Magalhães
CRP 06\45681-1

Consinto em participar deste estudo e declaro ter recebido uma cópia deste termo de consentimento.

São Paulo, _____

Assinatura do(a) participante

RG:

²²⁹ O título da pesquisa mudou; a ideia contida nele manteve-se a mesma; a proposta da pesquisa também.

ANEXO B – Carta de Cessão de Direitos**CARTA DE CESSÃO DE DIREITOS**

Pelo presente documento, _____, conhecido publicamente como _____, _____, _____, portador do documento de identidade nº _____, residente e domiciliado a _____, doravante denominado CEDENTE, cede e transfere, neste ato, sem qualquer ônus, a Elisabete Freire Magalhães, doravante denominado CESSIONÁRIO, a totalidade dos direitos autorais e patrimoniais das entrevistas concedida no(s) dia(s), _____, na cidade de São Paulo, a Elisabete Freire Magalhães.

A cessão e transferência são feitas a título gratuito, em caráter universal, definitivo e irrevogável, estendendo-se aos meus descendentes, sem limitação territorial ou prazo de utilização. A entrevista poderá ser utilizada na íntegra ou em parte editada, em transcrições, diretamente pelo CESSIONÁRIO ou através de terceiros, podendo ser incluída em qualquer tipo de material ou produto, comercializado ou não, por quantas vezes o cessionário entender cabível, incluindo-se mas não se limitando à mídia impressa (folhetos, catálogos, impressos, convites, folders, artigos, jornais, revista, capítulos de livros, livros etc), mídia eletrônica (Internet, digital, televisão, rádio, CD-Rom, cinema, banco de dados, DVD-Rom, tecnologia de telefonia celular etc), apresentações públicas (seminários, palestras, debates, conferências etc), ou qualquer outro meio de divulgação, em todo o território nacional e no exterior, que exista ou venha a ser criado.

O CEDENTE terá, indefinidamente, o direito ao exercício pleno de seus direitos morais sobre a referida entrevista, podendo ter seu nome citado por ocasião de qualquer utilização da mesma.

Assinam o presente documento, em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

_____, _____ de _____ de 20____.

(CEDENTE, nome e assinatura)

(CESSIONÁRIO, nome e assinatura)

Testemunhas:

(nome e assinatura)

(nome e assinatura)

ANEXO C – Aprovação do Comitê de Ética do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo



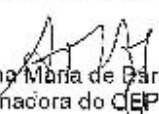
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos - CEPH-IP

Of.132-CEPH-IP - 08/12/2009

Senhora Professora,

O Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos do IPUSP (CEPH-IP) em reunião de 07.12.2009 aprovou, conforme parecer anexo, o Projeto de Pesquisa nº 2009.017, intitulado: *"Relatos sobre o viver e o morrer: o processo experiencial de praticantes do budismo tântrico tibetano, segundo suas histórias orais de vida, em perspectiva Junguiana"*, a ser desenvolvido por sua orientanda Elisabete Freire Magalhães, nível Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano do IPUSP.

Atenciosamente,


Prof. Dra. Ana Maria de Barros Aguirre
Coordenadora do CEPH-IP

Ilma. Sra.
Prof. Dra. Laura Villares de Freitas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano
IPUSP

ANEXO D – Parecer do Comitê de Ética

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
 INSTITUTO DE PSICOLOGIA
 CEPH - COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA COM SÉRES HUMANOS

Registro CEPH No.

TÍTULO DO PROJETO: RELATOS SOBRE O VIVER E O MORRER: O PROCESSO EXPERIENCIAL DE PRATICANTES DO BUDISMO TÂNTRICO TIBETANO, SEGUNDO SUAS HISTÓRIAS ORAIS DE VIDA, EM UMA PERSPECTIVA JUBGULANA

Pesquisadora: Elisabete Freire Magalhães (Doutoranda)

Orientador: Profa. Laura Villares de Freitas

Departamento/ Área de concentração: PSA

Instituição Financiadora: CAPES

PARECER

O projeto volta-se à investigação do modo como os praticantes budistas se apropriam dos pressupostos éticos, filosóficos e religiosos presentes no budismo tibetano, de forma a compreender suas concepções acerca da vida e da morte, a partir das práticas meditativas budistas.

O termo de consentimento livre e esclarecido inicialmente apresentado não trazia a indicação do destino das gravações e transcrições das entrevistas, bem como da hipótese de entrevista se renunciar a responder qualquer uma das perguntas que eventualmente lhe foram formuladas.

Em relação ao modelo de entrevista em história oral de vida, juntado ao projeto apresentado, houve menção a possibilidade da pesquisadora solicitar outros esclarecimentos ao participante, mesmo dentro da perspectiva de mínima interferência possível. Em razão dessa possibilidade, e tendo em vista o aspecto ético da pesquisa – estado das concepções pessoais de vida e morte –, observou-se a necessidade de esclarecimentos, pela pesquisadora, em relação à eventual abordagem direta do tema "morte" com os entrevistados. Nesse caso, seria recomendável substituir o termo "morte" e o modelo de questionamentos a serem formulados aos voluntários, evitando-se eventuais riscos.

Em razão dos novos esclarecimentos apresentados, bem como da correção do termo de consentimento, o parecer é pela sua aprovação.

ANEXO E – Modelo de entrevista em História Oral de Vida

1) **Infância:** Como foi o período de sua infância? Quais são as memórias mais vivas que você tem desse período?

2) **Adolescência:** Como foi o período de sua adolescência? Quais são as memórias mais vivas que você tem desse período?

3) **Fase adulta:** Quais são as memórias mais vivas que você tem da fase adulta?

Dentro desses grandes blocos de pergunta, o entrevistador pode solicitar ao entrevistado que explicita algum ponto, mas o objetivo principal é deixar que o processo de associação livre do entrevistado possa se dar com o mínimo de interferência possível.

ANEXO F – Glossário de termos budistas ou ióguicos

Absorções meditativas: Estágios meditativos avançados. Há quatro níveis de absorções meditativas. Antes delas, o praticante deverá concluir os quatro níveis das concentrações meditativas. (Ver WILLIAMS & TRIBE, 2000).

Agregados: Todas as coisas funcionais – que possuem uma função – são “agregados”, pois são um conjunto de partes. Considerando os seres humanos, o “eu” possui cinco agregados: forma, sensação, discriminação, consciência e fatores composicionais (os fatores que compõem a personalidade). (Fonte: Shantideva, 2009).

Aikidô: “Caminho da harmonia da energia”. Arte marcial fundada na década de quarenta do século XX por Morihei Ueshiba. (Ver SAOTOME, 2000)

Atenção nua (*bare attention*): “uma consciência leve e gentil do momento presente”. (Fonte: YONGEY Mingyur Rinpoche, 2009). “A consciência natural dos fenômenos, livre de conceituações”. (Fonte: PREECE, 2006).

Atman: alma individual e imutável. (Ver HOPKINS, 1989).

Bakti ioga: ioga devocional.

Bardo: estado intermediário. Segundo Sogyal Rinpoche (1999), bardo significa qualquer passagem de um estado a outro, por exemplo, do sono para a vigília; do sono sem sonho, para o sonho, etc. No budismo tibetano há referência ao *bardo do vir a ser* como o estado intermediário ligando uma forma de existência a outra – muitas vezes, o *bardo do vir a ser* é designado apenas por *bardo*. Quando alguém morre, pode ficar até sete semanas no bardo, experimentando os diversos estados mentais que não são diferentes daqueles cultivados durante a existência encarnada, pois trata-se de um mesmo *continuum mental* (segundo os tibetanos, o *continuum mental* faz a passagem de uma vida a outra, mudando apenas de ‘roupa’, que seriam a forma (o corpo físico), e o nome (a noção de identidade), que, por sua vez, associa-se à personalidade como um todo. O *bardo* é também, segundo os tibetanos, uma oportunidade de se alcançar a iluminação, quando se é capaz de reconhecer a natureza ilusória e vazia de existência inerente dos fenômenos experimentados: as emoções intensas e terríficas que assaltam o ser durante “a estreita e terrível passagem do bardo”. Segundo se diz, um instante de clara percepção libera o ser dos estados condicionados pelo sofrimento. (Ver SOGYAL Rinpoche, 1999. Ver também TRUNGPA, 1992).

“Geralmente refere-se ao estado de consciência e o lapso de tempo entre a morte e o renascimento”. (Fonte: SHRESTHA, R., 2009).

Bodhicitta (sânsk): “mente de Iluminação”. Esse conceito emergiu no advento do veículo *Mahayana*; seu despertar implica tornar-se um *bodhisattva*. Uma importante causa de geração de *bodhicitta* é a meditação sobre a compaixão, na qual, ao se meditar acerca do sofrimento e de suas causas, desperta-se o anseio profundo de minimizar o sofrimento dos seres. Com isso, há a geração do caminho *Mahayana*.

Bodhicita absoluta: realização da vacuidade por aquele que despertou o *bodhicitta*. “Uma mente que se tornou completamente pura através da completude de todos os níveis de treinamento e que, conseqüentemente, vê a natureza da realidade diretamente, sem questionamentos ou oscilações”. (Fonte: YONGEY Mingyur Rinpoche, 2009)

Bodhicitta relativa: (Yongey Mingyur (2009) a designa por *bodhicitta de aplicação*): “O caminho de prática cujo objetivo é despertar outras pessoas ao seu potencial total”. (Fonte: YONGEY Mingyur Rinpoche, 2009)

Bodhisattva (sânsk): em sua origem histórica inicial, designava o ser que se encontra no caminho à Iluminação; no advento *Mahayana*, é aquele que despertou a mente de iluminação ou *bodhicitta*, cujo propósito é atingir a iluminação para o benefício de todos os seres. (Ver PREECE, 2006)

Brahman: Deus criador. (Ver HOPKINS, 1989).

Buda (sânsk.): aquele que despertou para o seu potencial completo; ser plenamente iluminado, pois removeu todos os obscurecimentos que envolvem a mente e desenvolveu todas as boas qualidades ao nível da perfeição. É a primeira das três joias de refúgio. (Ver YONGEY MINGYUR, 2009; TUBTEN YESHE, 2007).

Caminho do Meio: nomenclatura atribuída à doutrina budista como um todo. Segundo a hagiografia budista, após ter tido uma vida comum, cheia de prazeres mundanos, Buda foi para a floresta experimentar as práticas ascéticas, quando quase morreu de inanição. Ao lhe ser oferecido um alimento, voltou a meditar e atingiu a Iluminação. Propôs que o caminho que percorreu não está nem no extremo da autoindulgência nem da automortificação. A Escola *Madhyamika Prasangika*, fundada por Nagarjuna, desenvolveu e aprofundou esse conceito, segundo o qual o budismo encontra-se entre os extremos da existência (eternalismo) e da não existência (niilismo). Esse novo conceito, mais recente historicamente, dialoga com as escolas que propõem a ideia de um Deus criador (eternalismo), e as escolas que negam a existência

relativa, caindo no niilismo (“tudo é vazio”). Aqui, há a confusão entre a realidade relativa com a realidade absoluta, pois, embora ambas sejam vazias, possuem características distintas. Para Nagarjuna, o vazio de existência inerente existe porque existe a base sobre a qual a existência inerente é negada; essa base é a realidade relativa, que não existe independentemente. Nessa escola é afirmado que o próprio vazio é vazio de existência inerente. (Ver HOPKINS, 1989)

Canais sutis ou *Nadi* (sâns.): “Os canais através dos quais a energia do corpo se movimenta.” (Fonte: YONGEY Mingyur, 2009). Esses canais podem ser ativados através das meditações tântricas, de tal modo que as energias sutis presentes neles possam se movimentar, conduzindo o praticante a experiências meditativas profundas, cujo resultado é uma ampliação da consciência. As experiências místicas se dão, no tantra, quando as energias do corpo sutil fluem dos canais laterais para o canal central (sâns. *sushuma*). (Ver RIVIÈRE, 1978).

Carma: (karmann) (sâns.): “ação”. Princípio de causa e efeito segundo o qual todas as experiências são conseqüências de ações passadas, e todas as ações geram conseqüências futuras. (Ver NINA, 2006; Ver MOACANIN, 2003).

Chakra: “roda de energia”; pontos focais de energia ao longo do canal central, para os quais a concentração se direciona. (Ver TUBTEN YESHE, 2007)

Compaixão: o desejo de que todos os seres sejam livres do sofrimento. A mente de compaixão é a base da mente de iluminação, ou *bodhicitta*.

Concentrações meditativas: a capacidade de focar a mente no objeto de meditação escolhido, e manter o foco. (Ver TUBTEN YESHE, 2007)

Dakini (sâns.): “aquela que vai ao céu”. Um ser espiritual que realiza atividades iluminadas; uma divindade tântrica feminina que protege e serve a doutrina budista e os seus praticantes. Também uma praticante iluminada do Tantrayana. (Fonte: SHRESTHA, 2009). Uma mulher que ajuda a despertar a energia de beatitude em um praticante qualificado do Tantra. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007). Pode ser associada ao arquétipo da *anima*. (MOACANIN, 2003)

Dharma (sâns.): lei que rege o princípio de harmonia universal; totalidade dos ensinamentos deixados pelo Buddha histórico Sakhyaamuni. Também é o caminho que leva à realização do estado de Buda; é a segunda das Três Joias de refúgio. (Ver ZIMMER, 1986)

Dharmakaya (sâns.): “corpo da verdade de um Buda”. A mente de um ser plenamente iluminado, livre de todas as obstruções, mantendo-se meditativamente absorto na percepção direta da vacuidade, conhecendo, ao mesmo tempo, todos os fenômenos. (Ver TUBTEN YESHE, 2007)

Drupta (tib.): ensinamentos filosóficos iniciais

Escolas filosóficas budistas: diferem quanto a concepções sutis, porém, fundamentais, no que se refere ao estatuto da realidade fenomênica e absoluta, e também quanto ao estatuto do “eu”. Sua discussão foge ao nosso escopo. São elas:

A escola da grande exposição (*Sautantrika* que segue o raciocínio)

A escola do sutra (*Sautantrika* que segue as escrituras)

A escola só mente (*Citamatra*)

A escola da autonomia (*Madhyamika Svatantrika*)

A escola da consequência (*Madhyamika Prasangika*) (Ver HOPKINS, 1989; 1996)

Estágio de geração (tib. *kyerim*): o primeiro dos dois estágios do tantra ioga, no qual se cultiva a aparência clara e o orgulho divino da divindade de meditação escolhida. (Ver TUBTEN YESHE, 2007)

Estágio de completude (tib. *dzogrim*): segundo estágio do Tantra ioga superior, “durante o qual se obtém o controle sobre o corpo mediante práticas como o fogo interior”. O fogo interior (tib. *tummo*) é a energia que habita o chacra do umbigo. Quando despertada na meditação tântrica, conduz a energia para o canal central. Também chamado de calor interior ou calor psíquico. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007).

Geshe (tib): título de ‘doutor em filosofia budista’, conferido a alguns monges da linhagem Guelupa. (Ver NINA, 2006).

Guru (sâns.) (tib. *lama*): guia ou professor espiritual. “No Tantra, o professor é visto como inseparável da divindade meditacional e das três joias de refúgio. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007)

Guru-raiz: principal professor de uma linhagem, também chamado detentor de linhagem.

Heruka: divindade meditacional masculina, representada em união sexual com sua consorte feminina, *Vajrayogini*.

Hinayana: ver veículos budistas.

Iluminação: estado daquele que superou os obstáculos à liberação e à onisciência. Nesse estado, é possível ter a visão da vacuidade e da impermanência fenomênica ao mesmo tempo. (Ver HOPKINS, 1996).

Impermanência: “contínua transformação dos fenômenos”. Impermanência grosseira: todos os fenômenos dependem de causas e condições para existir. Impermanência sutil: os fenômenos dependem de suas partes e funções. Impermanência muito sutil: os fenômenos dependem da imputação do nome. (Ver HOPKINS, 1996).

Interdependência: faceta fenomênica da vacuidade. Todos os fenômenos estão interligados, são interdependentes, sem um “dono”, ou um “eu”. (Ver PREECE, 2006)

Ioga: *Yoga* é um substantivo masculino de origem sânscrita, que, por sua vez, é uma língua de origem indo-europeia; *Yoga* vem da raiz sânscrita *yuj*, que significa ‘unir, juntar, atrelar’. Segundo Tara Machaël (1976), trata-se de “unir o ser individual (*jêvâtman*) ao princípio supremo (*Paramâtman*)”, o que se dá a partir “da coordenação, da unificação, dos diferentes aspectos do psiquismo humano.” (Michaël, T., 1976, p. 19). A palavra ioga foi integrada ao vocabulário brasileiro, tendo sido considerada um substantivo feminino.

Ioga da divindade: prática tântrica na qual a pessoa se visualiza na forma de uma divindade de meditação em um ambiente purificado. (Ver TUBTEN YESHE, 2007)

Kum nye (tib.): “Sistema suave de cura, composto de movimentos corporais, exercícios de respiração e automassagem, que transformam padrões negativos, e nos ajudam a ser mais equilibrados, saudáveis e felizes”. Fonte:<http://www.nyingma.com.br>

Lama (tib.): ver *guru*

Lam Rim (tib.): “estágios do caminho”. Ensinaamentos acerca do caminho gradual à iluminação atribuídos a Buda, e transmitidos por diferentes mestres de uma mesma linhagem. (Ver NINA, 2006).

Lo Djong (tib.): “treinamento mental”. Ensinaamentos que pertencem ao veículo *Mahayana*, cujo propósito é gerar *bodhicitta*, ou mente de iluminação, nos níveis relativo e absoluto. Os oito versos do treinamento da mente são atribuídos ao Geshe Langri Tangpa (1054-1123), e são considerados um dos principais ensinaamentos de *Lo Djong* para a geração de *bodhicitta*. (Ver DALAI LAMA, 2000).

Mahamudra (sânsnc.): grande selo. Sistema de meditação profundo acerca da mente e da natureza última da realidade. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007).

Mahayana: ver veículos budistas.

Mandala (sânsnc.): diagrama circular que simboliza todo o universo; morada de uma divindade meditacional; é entendida como a emanção da sabedoria dessa divindade. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007).

Madhyamika: ver escolas budistas

Mantra (sânsnc.): “proteção mental”. Trata-se de um som, que pode variar de uma sílaba até frases inteiras, entoado junto à prática de uma divindade de meditação. O veículo vajrayana, ou tantrayana é também, muitas vezes, designado por mantrayana. (Ver TUBTEN YESHE, 2007).

Combinação especial de sílabas antigas que compõem uma oração ou recitação. (Fonte: YONGEY MINGYUR, 2009).

Meditação: prática reservada aos *bodhisattvas* maduros, que entraram no caminho da visão ou já estão no caminho da meditação; experiência direta da vacuidade. Sua prática remove os obstáculos sutis, meio sutis e muito sutis à liberação ou à onisciência. Utiliza-se o termo meditação na atualidade para se referir a qualquer prática contemplativa.

Meditação da gentileza amorosa: talvez esse tipo de prática, citada em uma pesquisa, refira-se à contemplação do sofrimento dos seres, de tal maneira a gerar o sentimento de compaixão. Essa contemplação pode estar associada à consideração da impermanência ou da vacuidade também.

Meditação da presença aberta: Mingyur Rinpoche (2007) descreve esse tipo de meditação como “o ato de repousar na presença aberta da mente sem se concentrar em um objeto específico.” (YONGEY MINGYUR, 2007).

Mindfulness: *mindfulness* é muitas vezes traduzido por “atenção plena”. Como o termo traz em seu bojo um conjunto de propostas e técnicas e nós as estamos discutindo, optamos por mantê-lo em inglês. Além disso, o mesmo tem sido empregado sem tradução em algumas pesquisas em português, ou em algumas traduções. (rodapé 24 do texto). FALTA!!

Nirmanakaya (sânsnc.): corpo de emanção de um Buda. Forma na qual a mente iluminada aparece a fim de beneficiar os seres comuns. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007).

Nirvana: estado além do sofrimento, estado de liberação do samsara; implica a liberação do carma e da ignorância. (Ver TUBTEN YESHE, 2007).

Orgulho divino: a forte convicção de que a pessoa possui uma divindade meditacional específica; está ligado ao *estágio de geração*. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007).

Padmasambava: sábio indiano que levou o budismo ao Tibete no século VIII; é o fundador da Escola mais antiga de budismo tibetano, a *Nyingma*.

Paranirvana: é a passagem de um ser iluminado da forma humana para uma outra forma. Nos seres comuns, a referida passagem chama-se morte. A morte de um ser iluminado é designada no budismo por *paranirvana*. Nesse contexto, entende-se que não houve passagem para o estado intermediário, o qual caracteriza a morte dos seres comuns, mas a completa iluminação de um Buda, que já não está mais preso aos ciclos de morte e renascimento. Poderá renascer em função do voto de *bodhisatva*, para beneficiar os seres, não para purificar o carma, como acontece aos seres comuns. (Ver HOPKINS, 1996; Ver também SOGYAL Rinpoche, 1999).

Patanjali: figura lendária que viveu provavelmente entre 200 a.C. e 400 d.C.; a ele são atribuídos tratados de gramática e também alguns textos sobre medicina. É tido como o compilador dos *Yogasutra*, um tratado sobre ioga e os estados meditativos. Os postulados ióguicos são a base filosófica sobre a qual o budismo se assentou, vindo a discutir e a refutar alguns de seus princípios, como, por exemplo, a noção de um Deus criador. (Ver TAIMINI, 2001).

Pramana (sânsnc.): “Conhecedor válido”. Refere-se aos estudos da lógica budista (ver HOPKINS, 1996)

Personalistas: aqueles que possuem o conceito de um Deus ou criador. (Ver HOPKINS, 1996 e 1989)

Puja: (sânsnc): “oferenda”; ritual de oferendas às divindades. (Ver YONGEY MINGYUR, 2009)

Quatro Nobres Verdades: ensinamentos relativos ao *Primeiro Giro da Roda do Dharma*.

A Verdade do sofrimento – *true sufferings* ou “a verdade do sofrimento”, como tem sido traduzido em português, refere-se à primeira nobre verdade proferida pelo Buda histórico. É ensinado que a contemplação e a compreensão profunda desta “nobre verdade” é

o primeiro passo do praticante no caminho budista de liberação do sofrimento, pois, se o praticante compreende que a raiz do sofrimento é o carma – ações que geram sofrimento para si e para outrem, – procurará se abster de praticar tais ações.

A Verdade da causa

A Verdade da cessação

A Verdade do caminho

(uma explicação um pouco mais aprofundada acerca das Quatro Nobres Verdades encontra-se ao final deste glossário).

Quatro Selos:

Segundo Dzongsar Jamyang Khyentse (2008), os Quatro Selos referem-se às bases que tornam um determinado praticante um praticante budista. São eles:

- 1 – Todas as coisas compostas são impermanentes
- 2 – Todas as emoções são dor
- 3 – Todas as coisas são desprovidas de existência intrínseca
- 4 – O nirvana está além dos conceitos.

O autor desenvolve, pela “lógica da negação”, a defesa dos Quatro Selos e sua articulação à “autenticidade” (daí o termo “selo”) de um budista. Segundo ele, ser budista, não implica uma experiência religiosa ou mística; refere-se, antes, a uma predisposição mental de abertura a determinados conceitos.

Se você não consegue aceitar que todas as coisas compostas ou fabricadas são impermanentes, se acredita que há alguma substância ou conceito essencial que seja permanente, então você não é um budista.

Se você não consegue aceitar que todas as emoções são dor, se acredita que, na verdade, algumas emoções são puramente prazerosas, então você não é um budista.

Se você não consegue aceitar que todos os fenômenos são ilusórios e vazios, se acredita que, certas coisas, de fato, têm existência intrínseca, então você não é um budista.

E se você pensa que a Iluminação existe dentro das dimensões do tempo, espaço e poder, então você não é um budista. (KHYENTSE, D. J., 2008, p. 13).

Refúgio (nas Três Joias): Segundo Hopkins (1996), um budista é aquele que aceita as Três Joias como o refúgio final. Buda é o professor do refúgio, o Dharma, especialmente a *verdadeira cessação das obstruções* (liberação do *samsara*) é o refúgio propriamente dito, e a Sangha são os amigos que ajudam uma pessoa em seu refúgio. Resumidamente, sem considerar as distintas gradações, as causas do refúgio são o medo do *samsara* e o desejo de se atingir a iluminação. (HOPKINS, 1996).

Reinos da existência: são os reinos articulados à projeções mentais. A primeira divisão refere-se aos três reinos: os reinos do desejo, os reinos da forma e os da não forma.

Os reinos da forma e da não forma articulam-se ao estados de desenvolvimento das concentrações e absorções meditativas.

Os reinos do desejo, por sua vez, são divididos em seis: o reino humano, o reino dos deuses, o reino dos semi-deuses, o reino dos animais, o reino dos espíritos famintos e o reino dos infernos. Cada reino está articulado a um tipo específico de estado mental predominante. No caso dos infernos, o que predomina é o ódio. No reino dos animais, predominam a ignorância e a falta de senso de humor. No reino dos espíritos famintos predominam a avidez e a ganância. No reino dos deuses, predomina o orgulho. No reino dos semi-deuses, predominam a inveja e a persecutoriedade. No reino humano, predominam a insatisfação e o desejo. (Ver TRUNGPA, CHÖGYAM, 1992)

Rigpa (tib.): natureza aberta e vazia de todos os fenômenos. (VER SOGYAL RINPOCHE, 1999, p. 330).

Rinpoche (tib): “precioso”. Os *lamas* são designados por Rinpoche.

Sadhana (sâns.): “método de realização”. Instruções detalhadas para as práticas das meditações relacionadas a determinada divindade. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007).

Samaya: compromisso tântrico.

Sambogakaya (sâns.): “corpo de prazer de um Buda”. Forma na qual a mente iluminada aparece para beneficiar *bodhisattvas* altamente realizados; somente estes conseguem enxergar o “corpo de prazer”. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007).

Samsara: existência cíclica; “o ciclo recorrente de morte e renascimento sob o controle da ignorância”; estado de sofrimento. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007).

Sangha (sâns.): comunidade espiritual; é a terceira das Três Joias de refúgio. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007).

Shamata (sânsnc.): (calm abiding/ tranquilo permanecer): estabilização meditativa unida a uma flexibilidade mental especial. (Ver YONGEY MINGYUR, 2009).

Seis perfeições/ seis paramitas (sânsnc.): Referem-se à prática do *bodhisattva*. São elas: generosidade, disciplina, paciência, esforço, concentração e sabedoria.

Shinay (tib.). Ver *Shamata*.

So Djong (tib.): prática preliminar budista tibetana cuja finalidade é a remoção de negatividades e o acúmulo de virtudes. (Fonte: entrevista de Geshe T)

Sutra (sânsnc. sutram): “um fio”. Aforismos extremamente condensados nos quais há a exposição clara de todos os aspectos essenciais de um tema. No sutra, há a continuidade do tema fundamental, apesar da aparente descontinuidade das ideias. Sua apreensão transcende o registro meramente intelectual. (Fonte: TAIMNI, I. K., 2001)

Tara: deidade considerada a mãe de todos os Budas. É o aspecto feminino de Buda.

Três aspectos do caminho, segundo Lama Tsong Khapa: renúncia, *bodhicitta* e visão correta da realidade, ou visão da vacuidade.

Três corpos de um Buda: ver *nirmanakaya*, *sambogakaya* e *dharmakaya*.

Três giros de Roda do Dharma: três momentos nos quais o Buda histórico proferiu ensinamentos. De maneira sucinta, no primeiro *giro*, Buda ensinou as Quatro Nobres Verdades. No segundo *giro*, discursou acerca da vacuidade. Os *Sutras da Perfeição da Sabedoria* pertencem ao segundo giro. No terceiro *giro*: “roda da boa diferenciação”. Nesse momento, Buda discriminou entre os ensinamentos que seriam definitivos (as verdades últimas) e aqueles que seriam interpretáveis (verdades relativas, proferidas com alguma intenção secundária). As divisões das escolas filosóficas budistas tem como base as diferentes interpretações dos *três giros*. (Ver HOPKINS, 1989).

Vajrasattva (sânsnc.)/ Dordjesempa (tib.): divindade masculina de meditação; prática tântrica de purificação para a remoção de obstáculos criados por carma negativo e por quebra de votos. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007).

Vajra (sânsnc.)/ dordje (tib.): “diamante” ou “relâmpago”; representa a firmeza do poder espiritual e remete à sua indestrutibilidade. É também um objeto ritual – um cetro – que simboliza a indestrutibilidade do *bodhicitta* absoluto: a realização da vacuidade no coração daquele que despertou bodhicitta.

Vajrayogini (sânc.)/ Dordjenedjorma (tib.): divindade feminina de meditação. Pode ser representada sozinha ou em união sexual com seu consorte *Heruka Chacrasamvara*, divindade masculina de meditação. (Fonte: TUBTEN YESHE, 2007).

Veículos budistas/ yana (sânc.):

Hinayana: “pequeno veículo” ou veículo monástico. É o sistema fundamental do budismo atribuído ao Buda histórico, Shakyamuni. Surgiu na Índia em 2500 a.C.

Mahayana: “grande veículo”. Veículo que preconiza a não dualidade entre *samsara* e *nirvana*; tem como um de seus fundamentos a prática de compaixão aliada à noção de vacuidade. Surgiu na Índia no século II d.C.

Vajrayana: “veículo do diamante”, também designado por *mantrayana*, ou *tantrayana*. Veículo que inclui as técnicas tântricas de meditação. Surgiu na Índia após 500 d.C. (Ver NINA, 2006).

Vacuidade (sânc.: *shunyata*): def: “a mera não existência do objeto designado”. Segundo Tubten Yeshe (2009), é a ausência das falsas ideias acerca da maneira como as coisas existem; é a ausência da existência inerente e independente dos fenômenos. (Ver TUBTEN YESHE, 2007. Ver também HOPKINS, 1996). Segundo Yongey Mingyur (2009), é um espaço infinitamente aberto que permite que qualquer coisa apareça, mude, desapareça, ou reapareça. (Ver YONGEY MINGYUR, 2009).

Vajrayogini: divindade meditacional feminina do budismo *Vajrayana*, que superou o apego e o desejo.

Vipashyana (sânc.): “visão superior”, ou “visão além”. Técnica de meditação cujo objetivo é desenvolver um insight sobre a natureza da realidade. (Ver YONGEY MINGYUR, 2009). Nos processos meditativos, o meditador deve buscar a união entre *shamata* e *ipashyana*.

Yamantaka: divindade meditacional masculina do budismo *Vajrayana*, extremamente irada.

Quatro Nobres Verdades (texto extraído do corpo da tese cuja apresentação fugiria ao nosso escopo; optei por deixá-lo no glossário para quem se interessar).

Os ensinamentos acerca das Quatro Nobres Verdades referem-se ao que é tradicionalmente apontado como o primeiro discurso proferido por Buda após a Iluminação, conhecido em Pali como *Dhammacakkappavattana Sutta*, o Discurso que põe em movimento a Roda do Dharma. Nesse discurso, Buda ensina que há quatro verdades fundamentais sobre as quais é necessário meditar, tendo antes ouvido acerca de seu conteúdo, contemplado e analisado seus dezesseis aspectos, verificando se eles, de fato, compõem um corpo de conhecimento válido²³⁰. (WILLIAMS & TRIBE, 2000).

A primeira verdade é a verdade do sofrimento. Segundo Hopkins (1996), o sofrimento é definido como “os agregados mentais e físicos produzidos por ações contaminadas e aflições (ou emoções aflitivas)” (HOPKINS, 1996, p. 285). Os agregados mentais são a consciência, a sensação, a discriminação e os fatores composicionais, que, de maneira resumida, compõem nossa personalidade. O agregado da forma diz respeito ao corpo: a forma física que nasce, envelhece, adoce e morre. As ações contaminadas articulam-se ao conceito de carma, (ação). No budismo, a ação de corpo, palavra ou mente, quando motivada pela ignorância em relação a si mesmo e à natureza última dos fenômenos é necessariamente contaminada e prenderá o ser ao eterno ciclo de renascimento e morte, cuja característica principal é o sofrimento. A ideia de eterno retorno, ou *samsara* trata da prisão que o ser ignorante a todo instante cria para si. É com base no conceito de *samsara* que se justifica o ciclo *ad infinitum* de nascimento e morte a que o ser ignorante está subjugado, devido ao seu carma. O conceito de emoções aflitivas também tem sua especificidade: articula-se a qualquer estado mental embasado na ignorância, cujos derivados principais são o apego e a aversão ou ódio, desdobrando-se em infinitos outros “venenos mentais”, como o orgulho, a avareza, o ciúme, dentre outros. De acordo com o budismo, todas as emoções, quer sejam apreendidas como boas ou ruins, estão enraizadas no sofrimento.

No budismo, há a descrição de três tipos de sofrimento: o sofrimento da dor, articulado ao fato de se nascer, viver, adoecer, morrer, passando por experiências de dores físicas e emocionais. O segundo tipo de sofrimento, ou sofrimento da mudança, diz respeito ao fato de que todos os fenômenos, por mais prazerosos que sejam, mais cedo ou mais tarde, serão

²³⁰ Não nos deteremos nos dezesseis aspectos das quatro nobres verdades – cada verdade é dividida em quatro aspectos. A título de exemplo, a primeira nobre verdade, a verdade do sofrimento, possui o aspecto de impermanência, de sofrimento, de ausência de um ‘eu’, e de vacuidade. Para mais detalhes, ver HOPKINS, 1996, pp. 285-304.

fontes de sofrimento, quer pelo fato de termos apego aos objetos que não queremos perder, ou pelo fato de nos termos tornado enfastiados em relação aos objetos aos quais anteriormente nos apegamos, mas que acabaram por se converter em objeto, ora de aversão, ora de indiferença. – nós, testemunhas oculares e agentes passivos da sociedade de consumo sabemos bem o que é *ficar enfastiado* com aquilo que, desde o princípio, foi fabricado para não nos satisfazer²³¹... O sofrimento da mudança, independentemente da cultura na qual se insere, articula-se a um estado mental que não realizou a impermanência fenomênica, tampouco a vacuidade dos mesmos. Já que mencionamos em nota um dos problemas mais contundentes de nosso tempo: o descuido com o mundo e com as coisas do mundo, e a diversão predatória como um substituto para a cultura e a arte, vale ressaltar que pensamos que contemplar a impermanência fenomênica, tal como o budismo a postula, pode contribuir para pensarmos alternativas para cuidarmos de nosso mundo – enquanto legado cultural – e de nosso planeta.

A não realização da impermanência articula-se a não percepção profunda – a mera compreensão intelectual não basta – que é da natureza dos fenômenos impermanentes estar em contínua transformação, e a não realização da vacuidade articula-se ao apego à natureza intrínseca do “eu” e dos fenômenos. Segundo Hopkins (1996):

(...) The first is the suffering of misery, or all feelings of physical and mental pain. The second is the suffering of change, or all feelings of pleasure which are contaminated with the misconception of inherent existence. For example, just as the warmth of the sun is pleasant on a cool day but is a source of pain if one stays too long in it, all the pleasures of cyclic existence, if over-extended, become sources of suffering. (p.286)

O terceiro e mais fundamental tipo de sofrimento é designado por sofrimento de composição ou sofrimento que tudo permeia²³². Refere-se à constatação de que não importa o

²³¹ Hannah Arendt (1997), em seu belíssimo texto: *A crise na cultura: sua importância social e política*, debruça-se, dentre outras coisas, sobre a passagem do conceito de arte e cultura para o de diversão, apontando as raízes históricas desta transformação na sociedade burguesa e, atualmente, na sociedade de massas e de consumo. Sua visão é trágica, e dela compartilho: Nesta sociedade atual, não há nada que nos seja oferecido que alimente a alma humana, pois o que está implicado no contato com a arte e com o legado das tradições humanas é o mundo propriamente humano de cuja durabilidade precisamos cuidar. Na sociedade de massas e de consumo, o descaso com as coisas não apenas coloca em risco nosso mundo, como nos impede o exercício crítico de nossas próprias escolhas e ações. Vejamos: “A sociedade de massas (...) não precisa de cultura, mas de diversão, e os produtos oferecidos pela indústria de diversões são com efeito consumidos pela sociedade exatamente como quaisquer outros bens de consumo. Os produtos necessários à diversão servem ao processo vital da sociedade, ainda que possam não ser tão necessários para a sua vida como o pão e a carne.” (ARENDRT, H. 1997, p.257)

²³² Williams e Tribe (2000) usam a expressão *sofrimento de condições*, (*duhkha* of conditions; *duhkha* é sofrimento em sânscrito) articulada à constatação budista de que, no estado condicionado pela ignorância e seus derivados a experiência de sofrimento é onipresente.

lugar para o qual nos dirijamos, o tipo de experiência que busquemos nos proporcionar, estaremos carregando o sofrimento pelo simples fato de possuímos agregados (corpo e mente) poluídos pelo carma: nossa visão é encoberta pela ignorância, pelo apego e pela aversão, enfim, pela concepção inerente dos fenômenos, como se existissem por seu próprio lado, independentemente do observador. Segundo o budismo, quando o sofrimento que tudo permeia é compreendido em profundidade, há a geração da renúncia, o primeiro passo para se ingressar no caminho de liberação do condicionamento. Segundo Hopkins (1996):

In this way, a yogi develops discrimination of the phenomena of cyclic existence as unfavorable, like executioners raising swords, and the wish to leave cyclic existence arises. Thereupon, by inferring the plight of others based on one's own, compassion wishing to protect others arises without difficulty. This is the special purpose of Buddha's setting forth true sufferings first. (p.287).

A verdade da origem (ou causa)

Segundo Williams e Tribe (2000), o sutra inicial que discorreu acerca das quatro nobres verdades indicava o desejo²³³ como a origem do sofrimento (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p.43). Desse modo, o desejo por prazeres sensoriais, pela vida eterna e também pela completa cessação (o extremo da não existência) são a causa do sofrimento (IBIDEM, p.44). Desejos aparecem como consequência da experiência sensorial, o que se pode ver na fórmula da originação interdependente e seus doze elos.

Cravings occur subsequent to sensory experience. This is seen in the formula for 'dependent origination' (Sanskrit: *Pratityasamutpada*; Pali: *Paticcasamuppada*) for example, where it is held that conditioned by the six senses is contact, conditioned by sensory contact is feeling, and conditioned by feeling is craving. (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p.46)

Hopkins (1996) enumera os Doze Elos da Originação Interdependente desde o primeiro elo: 1- ignorância, 2- ação, 3- consciência, 4- nome e forma, 5- fontes (sources)²³⁴, 6- contato, 7- sentimento, 8- apego (attachment), 9- agarramento (grasping), 10- existência, 11- nascimento, 12- envelhecimento e morte. (HOPKINS, 1996, p. 278).

²³³ A palavra sânscrita *tr̥sna*, ou pali, *tanha*, foi, muitas vezes traduzida por desejo, apego, ou apego à vida. Em inglês, a palavra *craving* é normalmente traduzida por avidez ou desejo ardente.

²³⁴ As seis fontes são: olho, ouvido, nariz, língua, corpo e sentidos mentais (mental sense powers). Hopkins (1996) p. 278.

Williams e Tribe (2000) citam um autor, Frauwallner, que sugere que subseqüentemente, Buda, ou a tradição budista, mudou o foco de avidez para a ignorância – “o fator que está por trás do desejo e cujos efeitos são tão dramáticos” – como a causa real do *samsara*. Afirmam: “Fundamentally the factor behind craving and the real cause of suffering is *avidya* (Pali: *avijja*), ignorance or misconception, which produces egotism.” (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p.46). Os autores argumentam que não é possível afirmar se essas duas abordagens representam duas fases, ou não, dos ensinamentos budistas. Citam Gethin (1997b) p. 221 para sugerir que talvez “ignorance and craving can be better seen as two different but inextricably mixed dimensions (the cognitive and the affective) of the samsaric experience.” (IBIDEM, p.46).

A verdade da cessação

Lançando mão da imagem de médico atribuída a Buda, nas duas primeiras verdades, apresentou o diagnóstico do problema: o sintoma e sua causa, a partir de uma etiologia bastante detalhada. Nas duas próximas verdades apresenta o tratamento e a promessa de cura (Williams e Tribe, 2000, p. 47).

Williams e Tribe (2000) apresentam a cessação como o completo abandono, ou desapego, considerando que, através dos processos meditativos nos quais os apegos são identificados e combatidos, eles podem ser finalmente erradicados. Além disso, é necessária sua correta apreensão: como fruto da ignorância que concebe um “eu inerente”.

Thus the way to liberation lies not just, or perhaps not really, in *mindfulness* of sensory experience. Rather, it lies in cutting forever all false assertion of Self, through knowing (gnosis) that each candidate for Self is really not Self at all. (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p.47).

Segundo Williams e Tribe (2000), a completa cessação do sofrimento é *nirvana*. Apresentam uma discussão se *nirvana* tem alguma relação com a ideia de realidade absoluta, ou Deus. Argumentam que *nirvana* não é algo como um ser, mas um evento, um acontecimento. Significa “extinção”, como o apagar de uma chama. Soteriologicamente, articula-se à completa extinção da avidez, do ódio e, fundamentalmente, da ilusão ou ignorância: as forças propulsoras do *samsara*. (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p.48).

(...) *nirvana* is the negation of *samsara* and all that cessation involves. But there is no positive ontological commitment implied at all. *Nirvana* in this sense is simply – and nothing

more than – the perceptual condition for the event of nirvana (what happened to the Buddha under the tree of enlightenment) to take place. (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p.52).

A verdade do caminho

No sutra supracitado, Buda apresenta a verdade do caminho como sendo o caminho óctuplo, que consiste em: 1- correta visão, 2- correta intenção, 3- correto discurso, 4- correta ação, 5- correto meio de vida, 6- correto esforço, 7- correta atenção plena, 8- correta concentração. Desenvolvido em seu máximo potencial, conduz à senda dos *Aryas*²³⁵. Neste sutra inicial, O caminho do meio sugerido por Buda encontra-se entre a indulgência sensorial do ser humanos comum e as mortificações (os flagelos corporais) que alguns ascetas se impunham. (WILLIAMS & TRIBE, 2000, p. 52).

Segundo Williams e Tribe (2000), a correta visão consiste em ver a verdade das Quatro Nobres Verdades, o que inclui o caminho óctuplo; implica falar, agir e pensar em conformidade com a realidade, como as coisas de fato são. A correta intenção refere-se à intenção que é livre do apego aos prazeres mundanos, ao egoísmo e à possessividade; é alimentada por benevolência e compaixão. O discurso correto é aquele que não é falso, divisivo, agressivo ou fútil. A ação correta refere-se à abstenção de fazer qualquer mal a outros seres vivos, abstenção de tomar o que não é seu, e abstenção de má conduta sexual; no caso de monges, toda conduta sexual deve ser abolida. Correto meio de vida supõe um meio de vida (profissão) que não infrinja o correto discurso e a correta ação. Algumas referências em Pali citam cinco atividades que são inapropriadas: comércio de armas, de seres humanos, carne, substâncias intoxicantes e veneno. O correto esforço consiste no esforço para prevenir a emergência de estados mentais impuros, como, por exemplo, ódio, ganância, ilusão, e no esforço de desenvolver estados mentais puros que já foram cultivados, como por exemplo, amor, sabedoria, dentre outros. Correta atenção plena é a constante consciência em relação ao corpo, aos sentimentos, à mente, e aos processos físicos e mentais, de tal modo que o praticante se torne consciente dos momentos que surgem e desaparecem, da impermanência, do desapego. A correta concentração consiste no unidirecionamento da mente, na capacidade de se concentrar, sem vaguear, sobre um único objeto. Com isso se alcançam as quatro concentrações e as quatro absorções, que são estados meditativos bastante avançados.

²³⁵ No contexto budista, o termo *arya* significa ‘aqueles que são nobres’, os ‘santos’, ‘aquele que alcançaram os frutos do caminho.’ Ver Williams e Tribe, 2000, p. 52. Neste contexto, embora o termo seja o mesmo, não há qualquer relação com o povo que invadiu e dominou a Índia dizimando a civilização autóctone.

(WILLIAMS & TRIBE, 2000, pp.53-55) Harvey (1990), p. 250-2, apud Williams e Tribe (2000), sugere que os estados meditativos das quatro absorções foram talvez o ponto de partida trilhado por Buda para atingir a Iluminação.(IBIDEM, p.55).

APÊNDICES

APÊNDICE A – Entrevistas Transcridas

Jade

Eu me lembro de umas coisas de quando eu era bem pequenininha... Quando eu acho que eu devia ter ainda uns três, quatro anos... Porque a minha família, principalmente minha mãe... A minha mãe foi uma pessoa pioneira no trabalho com criança excepcional. Então, praticamente desde que eu nasci, eu convivi com crianças excepcionais.... Era um cotidiano normal também para a gente. Eles tinham escola, tinham hospital... Primeiro eu lembro porque eu era pequenininha, e depois também porque eu acho que foi uma coisa que foi muito definitiva também na minha vida... De conviver e de aceitar com naturalidade aquilo que não era, vamos dizer, socialmente aceito, que era mais segregado, mais complicado de se lidar socialmente. Então eu acho que isto foi muito fundamental na minha vida. Você é sensível, você acompanha... A minha mãe era uma pessoa extremamente dedicada, a gente ia junto nas coisas dela, e meu pai também. Meu pai depois até parou de trabalhar e foi fazer toda a parte de administração quando se fundou a escola e depois o hospital. E meu tio, que era um psiquiatra... Então isso faz parte da minha história de vida, essa convivência com outros... Com seres que não eram só da família e que tinham problemas, dos mais simples aos mais graves, de muito retardo... Questão neurológica, questão de convulsão, coisas desse tipo. Mas isso era tão natural dentro da família e da forma da minha mãe lidar, que sempre foi uma coisa que eu logo cedo comecei a estar perto dela nisso... Inclusive existia toda uma expectativa de que eu fosse continuar pela área da psicologia porque eu era mais perceptiva e sensível a isso... Então eu acompanhava, sabia e aprendia... Você convive com uma mãe que é extremamente sensível... Nós somos três irmãs... Então a gente é muito sensível em perceber as pessoas... Uma pessoa, como ela está: assim ou está assado, e como lidar. E humanamente... Eu acho que foi uma benção ter esses pais também.

Só que daí, quando eu fiz o vestibular, quando eu fui estudar para o vestibular... Eu estudei no Colégio Dante Alighieri que é uma escola que não é religiosa... Comecei em escola de freiras, no Sacré-Coeur du Marie, mas logo no final do primário a gente mudou de casa e eu mudei de escola, e fui estudar no Dante Alighieri que não é uma escola religiosa, nada disso... Como adolescente sempre fui super alegre, gostava de dançar, tocava violão, quer dizer, não tinha nenhuma coisa no sentido de dizer: “Ai, essa formação de família é uma coisa

que me deixou assim!” Não! Muito pelo contrário, deixou uma ligação com a vida muito forte. E eu adorava dançar. Sempre gostei muito de dançar, de cantar. E só que daí, quando eu comecei a fazer o vestibular para Psicologia... Era o vestibular da USP; tinha a USP e tinha a PUC que eram as conceituadas... Dentro do vestibular de psicologia tinha a matéria “Filosofia”, porque o vestibular, quando eu fiz... Eu tenho hoje sessenta e oito anos... Então você imagina o vestibular em 1966, 1967... Era aquele vestibular que tinha prova oral, prova escrita, você estudava texto em espanhol, estudava texto em francês... E aí a gente fez Filosofia, tinha a matéria “Filosofia” dentro do vestibular. E eu realmente me apaixonei por Filosofia. E no meio do caminho, eu nem sei como... Mas quando vi eu estava fazendo vestibular para Filosofia, estava estudando Filosofia... A gente tinha toda a parte de História da Filosofia – eu estudei em francês no vestibular porque não tinha texto em português. Era ou espanhol ou francês, e na época era muito mais francês do que inglês. A tradição da USP também vinha muito mais da França. Então eu entrei em Filosofia. Entrei na USP, entrei na PUC... Sempre gostei dessa parte reflexiva, dessa coisa de pensar sobre a vida... Nosso comportamento, não no sentido psicológico, mas no sentido de ser humano, o que nos leva junto com a História... Então eu fiz Filosofia. Mas eu vou te falar, Filosofia na USP... Eu fui aluna de Giannotti, de Bento, de uma turma que não está mais aí, mas que são as pessoas que fizeram a Filosofia no Brasil... E daí teve de 1968... Eu estava sentada no saguão da Rua Maria Antonia quando entrou cavalo dentro do saguão... Uma coisa muito horrível... Tudo muito grosseiro... Levando os professores, uma forma de muito desrespeito. E essas coisas sempre me tocaram, sabe, não importa a ideologia e o que for, sempre me tocaram. E fui aluna da Gilda de Mello e Souza, que foi uma pessoa importantíssima na minha vida, por causa da Arte. Porque depois eu me encaminhei para a Arte... E depois acabei indo morar na França, um pouco depois disso... Eu não terminei Filosofia, me casei com um antropólogo que tinha acabado de terminar a faculdade, e eu estava terminando, e fomos morar na França. Fui aluna da Ruth Cardoso... Só gente muito interessante, sabe?... Eu não tenho nada a lamentar, é muito impressionante... Eu acho sempre que estava no lugar certo, na hora certa, com pessoas que me ensinaram muito...

Daí fui morar na França, morei na França, morei na Inglaterra e, imagina, fervendo a Europa nos anos setenta, foi bárbaro também. Mas eu comecei a me encaminhar mais para a Arte. Fui autodidata em Fotografia, sou fotógrafa. E viajava muito. O meu marido estudava, mas eu viajava muito!... Fazia os cursos de Arte e viajava. Fazia os meus percursos de Arte viajando e fotografando. Então o meu percurso é Filosofia – eu fiz três anos de Filosofia, fiz

até o quarto ano, mas eu não terminei porque fui para a França. Mas eu achei árido... Eu achei árida a forma de dar... Aquela rigidez, aquela coisa da USP, que é muito acadêmica. E que exigia... Você imagine, quando eu fiz vestibular, quantas vagas que acho que eram? Acho que eram vinte vagas e entravam quinze. Quer dizer, o vestibular nem preenchia, por conta da exigência! E lá dentro também era muito exigente, mas era uma exigência que não tinha muito lugar para a sensibilidade... Eu sentia falta de algo em mim. Você com dezoito ou vinte anos, você não sabe dar muito nome às coisas, mas você sente, né? Então eu sentia que tinha alguma coisa em mim que não estava existindo ali. Era uma exigência danada. Como se você, ao entrar na USP, em Filosofia, já tivesse que ser gênio, entendeu? E isso era muito desconfortável para mim. Mas os professores eram ótimos. Tinha aquele clima político que tinha que ter, você participa daquilo, eu participei... Na época, eu era bem próxima da Iara Iaavelberg²³⁶, a gente fez cursinho juntas. Ela era de Psicologia e eu de Filosofia. Mas eu acho que eu era meio tonta, se você quer saber. Eu acreditava nas ideias e tudo isso. Mas eu não sabia da dimensão, nem do perigo que a gente vivia ali. E depois um bando de gente que teve que sair do Brasil... E a gente estava um pouquinho misturado nisso. Porque você recebia pessoas, escondia pessoas dentro de casa. Você não podia ter um livro sobre Cuba ou sobre Marx ou sobre esquerda... Não podia ter um livro em casa! Precisava varrer todos os livros porque, se tivesse um livro, é como se você já estivesse contaminada. E era risco mesmo! Eu me lembro de recolher todos os livros e levar para casa de mãe. E isso sendo totalmente imatura naquilo... Quer dizer, eu não podia significar perigo nenhum para nada... Mas existia. E Muita gente sofreu muito com isso... E na França também, vivendo na França você estava no meio de todo aquele bando de jovem... Muitos morreram e outros ficaram morando anos na França. A França tinha, acho que, na época, trinta e cinco mil brasileiros... Paris tinha trinta e cinco mil brasileiros em sessenta e nove, por aí. Muito impressionante... Mas minha atração, ficou muito claro que era muito mais pela Arte. Nesse ponto que eu digo que a Gilda, que dava estética, foi fundamental. Porque ela tinha uma abertura que eu não encontrava muito no curso de Filosofia. Os homens não vão me perdoar, os professores, por eu falar isso, mas eles não tinham a abertura e a visão que ela tinha. E ainda era uma época em que você via o que ela passou: sofreu um machismo meio forte lá na USP... Machismo, de segregar... Ela era uma mulher brilhante... Mas tudo isso estava começando a borbulhar: o movimento das mulheres. Nunca fui desse lado de movimento das mulheres e também não gosto dessas coisas de separação, nada disso. Mas, enfim, foi muito importante ter morado fora, ter visto o Brasil de

²³⁶ O centro acadêmico do Instituto de Psicologia da USP tem o nome desta estudante de Psicologia morta pelo regime militar.

fora... Nessa época, uma coisa ficou muito clara para mim: o lado experiencial da vida e das coisas, ele é muito forte para mim. Eu não sou uma pessoa intelectual, eu gosto de estudar, tudo isso, mas eu sou basicamente da experiência mesmo. Eu preciso viver as coisas. Então isso me pôs sempre, muitas vezes, em situação mais arriscada... Por exemplo, o que eu fazia como participante política, sem ter muita noção... Como fotógrafa, viajar sozinha para um monte de lugares estranhos... E eu acho que até o budismo. Porque é uma coisa desconhecida. Às vezes a gente pensa no budismo, o budismo é muito revolucionário, é uma coisa que indaga muito, que questiona muito. Ele não aceita as coisas simplesmente porque está definido que “é para ser assim”. Então, daí eu fui me aprofundando mais em fotografia e em arte, que era o que vinha me interessando. E quando voltei para o Brasil... Eu morei na Inglaterra também... E aí quando eu voltei para o Brasil me dediquei mais à fotografia. Eu voltei para o Brasil em setenta e dois, e nesse período eu trabalhei mais como fotógrafa. Gosto muito de documentação... Não suporto estúdio! Gosto de coisa que me leve para fora, que me faça andar...

Eu era casada com um importante antropólogo... E também quando a gente foi para a França, esse grupo de brasileiros foi para se preparar para a fundação da Unicamp. Era super interessante! Então tinha o meu marido como antropólogo, um outro professor na Filosofia, vários. Cada um deles numa área, e eles fizeram uma base de um ano de linguística e depois cada um foi para a sua área. Então, todas essas coisas eram novas e tudo isso é muito interessante: você vê a raiz de coisas que hoje é a Unicamp... Quero dizer, como se formam as coisas. Isso, para mim, era muito bom participar, embora eu não estivesse envolvida, eu estava na fotografia... E a gente voltou pra cá e daí, por causa das teses dele, a gente viajou muito pelo sertão. E aí eu descobri o Brasil. Você precisa sair, às vezes, para descobrir. Foi preciso eu ir para a Turquia, para a Grécia, para não sei onde... Bulgária... Tchecoslováquia... Eu precisei viajar para um monte de lugares para depois chegar aqui e olhar para o sertão e dizer: “Nossa! Que coisa forte que a gente tem!” Sabe?! Daí eu passei a viajar muito pelo Brasil. Fiz muitos trabalhos e tenho muita coisa documentada, participei de várias coisas... Cinema também sempre me atraiu – eu estou tentando fazer um pouco as contas – e isso já era setenta e cinco, setenta e seis. Porque eu só vi, só me relacionei com o budismo pela primeira vez em oitenta e quatro... Fiz um longo projeto em Alagoas, daí tive a minha filha mais velha... Eu participei desse projeto em Alagoas, e eu estava me separando. Daí eu falei: “Eu não vou ficar plantada em São Paulo, cuidando de uma criança que eu tenho que botar na mão de uma babá, e eu tendo que trabalhar!”... É engraçado... Quando você tem clareza de um

momento, assim, de como ele está, algo se abre... Então eu falei assim: “Eu não quero fazer isso! Eu não vou fazer isso! Não vou ficar curtindo uma coisa que me espreme!... Deixar uma criança pequena com uma babá, eu vou estar trabalhando para pagar uma babá ... Eu vou é fazer outra coisa!” E a fotografia já tem esse movimento de liberdade muito grande. E daí apareceu esse projeto em Alagoas... Eu estava me separando. Inclusive o meu primeiro marido que é antropólogo estava nesse mesmo projeto de Alagoas... E ele falou: “Olha Jade, tem esse projeto e eles estão precisando de fotógrafo. Você não tem vontade de ir? Você está falando que gostaria de estar com a nossa filha num lugar mais saudável para ela...” – Porque a gente se separou mas a gente sempre foi muito amigos. A gente casou meninos, os dois com vinte e dois anos... Vivemos durante dez anos juntos, a gente tinha um cuidado... Eu fiquei grávida... Então eu fui pra lá. E daí eu morei quatro anos lá, e a minha filha também. Morou na beira da praia, brincando com caranguejos, com os meninos de lá, com os filhos de pescadores, então foi muito saudável para ela.

E daí quando eu voltei para cá, essa cronologia tem que rever um pouco mais porque eu estou pulando aí alguns anos, mas tudo bem... Eu já tinha conhecido uma pessoa muito interessante que dava aula de expressão corporal... Não era propriamente dança, mas era uma coisa mais livre. E eu fui fazer aulas com ela. Eu sempre gostei muito dessa coisa de corpo, eu cantava... E com essa professora, pouco depois que eu cheguei da Europa, um pouco mais adiante, quando chegou em oitenta e três, talvez um pouquinho antes, ela foi para Berkley. Ela soube do Nyingma, e ela foi para a Berkeley. E ela voltou e falou: “Esse é um trabalho excepcional...” Ela voltou completamente apaixonada e tomada pelo trabalho, e pelo o que ela tinha vivido lá, pelo retiro que ela tinha feito. Ela voltou no ano seguinte... Ela sempre foi uma pessoa muito pioneira. Essa mulher é muito interessante. E recebia sempre pessoas muito interessantes que vinham de fora, da área de psicologia e tudo. Daí ela falou: “Topa a gente fazer um grupo e trazer um professor de lá? Eu consigo fazer isso! Eu consigo uma permissão para a gente trazer um professor de lá.” E daí eu a ajudei também nisso. E daí a gente trouxe em oitenta e quatro o primeiro professor. Antes disso, acho que em oitenta e três, por aí, quando eu voltei de Alagoas, eu sentia muita falta do corpo. Porque você viver quatro anos na beira da praia, e eu fotografava toda uma região de lagoas. Então vivi dentro das águas, quatro anos de shorts, sem sapatos, fotografando, entrando no mato... Daí eu casei com um cineasta e fui para a Amazônia, fizemos uma expedição com a Funai... Tive contato com índio, com flechada, com tudo; rolando tudo... Então essas coisas me atraíam muito. Eu gosto de estar

nesses lugares. Daí eu sentia essa falta do corpo quando eu voltei de Alagoas. Eu comecei a fazer cursos de massagem e a trabalhar com massagem – fotografia e massagem...

Nós fomos para um congresso de transpessoal em Davos, na Suíça. E foi maravilhoso também! Todo mundo interessante que você possa imaginar estava lá! Tinha mais de mil pessoas nesse congresso. Tinha o Leboyer, tinha Marie-Louise Von Franz, Dora Kalf... O chefe da linhagem zen, um ocidental... O inventor do LSD... O Stanislav Grof, de uma linha de psicologia também, super vanguarda dos anos setenta, oitenta. Eram palestras deles e depois fazíamos grupos com eles.... Era toda a vanguarda da psicologia e dessa área de transpessoal estava lá... O Leboyer é a pessoa mais cor de rosa que eu já vi na minha vida, ele é uma luz total! Fiquei muito impressionada. Ela andava, levíssimo, e cheio de gente jovem atrás dele, querendo conversar. Tinham pessoas que tinham passado por treinamento espiritual longo na linha do sufismo... Que maravilha estar num espaço desses com todas essas pessoas que estavam falando das suas experiências! Ninguém estava pregando, mas cada um falando do que era o percurso de vida deles. Tinham muitas pessoas... Você já pensou, Dora Kalf falando, Marie-Louise Von Franz falando da experiência dela?! Então era muito bonito. Uns mais intelectuais, outros mais de experiência mesmo, mas muito embasados. E o encerramento desse congresso foi com o *Dalai Lama*. Foi a primeira vez que, na verdade, eu entrei em contato com o *Dalai Lama* e com o budismo tibetano. E tinham vários workshops... Tinham muitos workshops desses catárticos em que você grita, eu não gostava nada desses negócios. Nunca gostei de fazer coisa que sai gritando, nunca foi minha área. E tinha um que era de uma meditação budista tibetana. Também não tinha noção. Então eu falei: “Vou fazer esse. Vamos ver o que é isso.” Porque me atraíam essas coisas... Talvez pela experiência familiar de lidar com coisas que você tem que olhar com outro olhar... Que é uma pessoa com problema, uma criança com problema, é muito dolorido... E daí eu fiz esse workshop de um fim-de-semana, que era com uma pessoa que se firmou muito, Jack Kornfield, que tem um centro budista hoje nos Estados Unidos. É muito bom, escreve muito bem... E eu achei meio difícil ficar sentada. Doíam as costas, doía isso, doía aquilo, óbvio! Meditação para quem nunca fez é isso: ficar sentada num fim-de-semana... Meditação andando, foi ótimo!

Fui para esse congresso com a professora de expressão corporal... E outras pessoas amigas nossas que faziam dança, que eram psicólogos, terapeutas... Daí quando a gente voltou, ela já estava com a coisa do budismo na cabeça, mas eu não tinha nenhum envolvimento. Daí ela armou essa vinda do diretor do Instituto Nyingma em Berkley na época... Acho que um ano depois, a gente fez o retiro com ele: trinta e cinco pessoas, dez dias.

Foi um bando de gente que nunca tinha ouvido falar de budismo, que nunca tinha praticado nada. E veio esse professor de lá. Ficamos em um convento de freiras em Itapecerica da Serra. E daí a gente começou a fazer o relaxamento, a meditação, ele deu tudo. E uma alegria... Aquilo trazendo uma limpeza interna para tanta gente... Muita gente que hoje até pratica em outros templos... Várias pessoas continuaram... Então, muitas pessoas que começaram com a gente estão hoje em outros lugares, outras estão aqui. Então foi um momento muito importante... E a partir daí a gente nunca mais parou de fazer o Kum Nye, que é essa técnica de relaxamento que só tem aqui com a gente. E um ou dois anos depois a gente teve autorização de fazer um centro pequenininho. Então a gente começou... Daí já sob a orientação do Tarthang Tulku desde o começo... O Instituto Nyingma de Berkeley foi fundado por ele. Então minha amiga foi para lá, conheceu o trabalho... É uma coisa grande porque o trabalho do Tarthang Tulku tem várias ramificações. E ela ficou muito encantada com a qualidade do trabalho dele, que é realmente excepcional, que é muito voltado para o cotidiano, para o dia a dia... Quer dizer, para o trabalho. A gente trabalha muito. Ele é conhecido como um *lama* muito severo, com quem a gente trabalha muito... A gente tem as cerimônias e tudo isso, mas o forte é trabalho. Então a gente costurava as *tangkas*²³⁷... Costuramos mais de mil bandeiras grandes para ele, para mosteiros, e tudo. Para lá – Estados Unidos, Tibete, Nepal – e para cá – Brasil. A gente fez estátuas em bronze, fizemos estátuas em gesso... Pessoas nossas que foram pra lá e ficaram no mosteiro. Eu fui para lá, para o retiro, para o centro de retiros mais de quinze vezes; todo ano eu ia. E ali você faz paisagismo, você é pedreiro, você é tudo o que for preciso fazer, não importa se você sabe ou não, arregança as mangas e começa. E aí o trabalho interior se processa, você lidando com tudo... Com toda a massa que começa a surgir dentro de você, com toda a emocionalidade. Esse é o trabalho de transformação mais valioso! Tudo o que a mente da gente cria... Você só percebe isso desenvolvendo a capacidade de se auto-observar... De se olhar internamente. Então aí juntou a filosofia, juntou a minha experiência de infância, juntou a arte e a fotografia que têm uma abertura muito grande... O que mais próximo no ocidente que a gente tem de caminho espiritual é a arte... A arte séria, a arte como uma busca de relacionamento, de se relacionar com o seu interno... O que seu interno manifesta... É difícil a gente aprender a olhar o interno da gente. Você ficar íntimo de você mesmo... Acho que é a tarefa mais difícil do ser humano... Você desenvolver uma intimidade consigo mesmo, uma intimidade com o que surgir internamente. E o budismo... Ele vai te dando, através das práticas, essas ferramentas

²³⁷ Imagens iconográficas originalmente pintadas a mão e, atualmente, também impressas.

para você poder, pacientemente, diligentemente, ir olhando e ir aceitando e permitindo. Na verdade, não é você que transforma nada. É permitir que as coisas se transformem... A gente não transforma nada. A gente pode criar hábitos novos, práticas novas, e reconhecer o que não funciona. Nesse reconhecimento é que transformação pode se dar. E é na decisão, né?... Você ter um *lama* vivo é fundamental, você ter um mestre. É fundamental porque ele conhece realmente a gente mais do que a gente. Ele conhece a mente humana. Não é a mente *da gente!*... Não é a *minha* mente, a *sua* mente. As nossas mentes não têm muita diferença. As historinhas são diferentes, mas os processos... O processo é de todos nós... É isso que é possível: você se abrir para a compaixão, você se abrir para a entrega, para a transformação... Mas a gente do ocidente está muito no começo. E acho que reconhecer isso é muito importante. Mas esse começo é fundamental. Tem sempre que ter um começo, a gente é uma sementinha. Com certeza a gente vê hoje aqui, ou mesmo lá, no trabalho do Tarthang com os outros centros também, que o que a nossa geração faz, por pouquinho que seja, ela já permite que a próxima geração que já está vindo, ela já pegue a coisa um pouquinho mais presente, um pouquinho mais viva. É que nem a fundação de alguma coisa, você começa a cutucar o solo, nivelar, tirar as pedras, criar a base e o chão mesmo. Nós temos vinte e cinco anos, o nosso instituto. Isso é interessante, um instituto tibetano na América do Sul, no Brasil, permanecer vinte e cinco anos com credibilidade, com integridade. A integridade não só do instituto, mas de estar podendo preservar o ensinamento. Porque esse é o ponto mais... É o ponto delicado da transmissão do budismo hoje, da vinda do budismo para o Ocidente... O Ocidente não tem essa experiência, não lida com a mente. A gente aqui acredita na mente da forma como ela se apresenta, a gente acha que é tudo isso... O ego é uma coisa muito valiosa para nós! A gente valoriza...

Eu comecei no Budismo pelo Kum Nye, *com* o Kum Nye. Quando veio esse professor de lá, que não é um monge, é um ocidental – o Tarthang Tulku não faz ninguém monge. Ele não veste ninguém de monge. Ele não acha que se vestir de monge faz a gente monge. Essa é a linha dele. Provavelmente se você falar: “Ah! mas eu quero me vestir de monge!” Ele diz: “Tá bom, veste monge.” Mas é diferente... Ele não dá iniciações – a iniciação dele é você participar desses projetos. E é o que a gente está fazendo, por exemplo, como fazer cem mil *tsatsas*²³⁸, ou produzir cento e trinta mil dessas bandeiras para distribuir... Essas

²³⁸ Pequenas imagens iconográficas votivas, geralmente feitas de barro a partir de um molde. Jade contou-me que os tibetanos, em suas peregrinações, carregam um molde no qual está impresso uma imagem e, à medida que caminham, estampam a imagem pelo caminho, como um selo. Segundo ela, eles consagram a natureza com sua devoção.

bandeirinhas... A gente faz aqui. A gente imprime, estampa uma a uma, e sela uma a uma. Centro e trinta mil bandeiras com mantras e com imagens para distribuir para o mundo inteiro. A gente agora está nesse projeto dos textos sagrados do Kanjur²³⁹, de imprimir essa edição do Kanjur que nunca foi impressa, é uma edição manuscrita – que foi manuscrita e que foi descoberta – ela é uma edição, acho, que do século XV, que nunca foi impressa e que está sendo feita aqui na América do Sul, quer dizer, méritos para este lado do planeta, e para o Brasil. E ele diz que o Brasil precisa de méritos para limpar essa corrupção toda... Então a gente imprime, estamos imprimindo cento e tantos mil volumes²⁴⁰... Volumes não! Livros. São cento e doze, é uma coleção de cento e doze volumes. A coleção é de cento e doze volumes do Kanjur. E a gente está imprimindo mil e trezentas coleções. Então, mil e trezentas vezes cento e doze dá cento e trinta e cinco mil livros que nós estamos imprimindo. E que são embrulhados manualmente, um a um, no Rio de Janeiro... Eles são embrulhados daquela forma que você viu, em tecido. É absolutamente tradicional, na forma tradicional. A gente imprime na forma tradicional, é todo cortado, vai para o Rio pronto, cortado, para a finalização. No Rio eles são pintados em volta, de vermelho, e depois embrulhados um a um. Que é o trabalho que a gente faz quando vai lá. Todo ano que a gente vai, a gente faz, porque é o que ele distribui na cerimônia de Bodigaia, na Índia para todas as comunidades. Todas as comunidades budistas, não importa a linhagem... Eu sempre tive esse entendimento de que a iniciação é isso. É participar de um projeto desse porte. E depois, uma vez conversando e trocando, confirmei que é isso mesmo. Então, o trabalho dele é muito diferente. E você perguntou como eu comecei... Olha, eu dançava, eu cantava, eu sempre fui alegre. E quando eu fiz o Kum Nye pela primeira vez, está certo que eu estava numa fasezinha um pouco difícil, mas nunca fui uma pessoa muito perturbada, ou mais desequilibrada emocionalmente... Mas eu estava numa fase difícil porque eu estava entrando no segundo casamento e a coisa não estava muito fácil... E o Kum Nye que é tão simples! A ioga tibetana – chamam de ioga tibetana – eles são exercícios lentos, exercícios calmos. E eles começaram a revelar que eu tinha uma tensão e que eu não tinha consciência daquela tensão. Eu, no começo do Kum Nye, eu chorei muito... Você relaxa de um jeito que eu nem entendia: eu apagava! Não é que dormia, você apaga. Então, ele tem uma qualidade curativa e de desbloqueio de tensão profundo tão impressionante, que eu nunca mais parei de fazer Kum Nye. A minha especialidade é o Kum Nye. E o Kum Nye é uma base para a meditação muito

²³⁹ Kanjur é a coleção dos sutras budistas.

²⁴⁰ Ao fazermos a revisão do texto em abril de 2011, os volumes referidos já haviam sido impressos, completando o projeto.

grande. Ele é um preparatório de meditação tremendo. Existe o Kum Nye no Tibete de outras formas. Existem os ritos tibetanos, existem seqüências de exercícios, mas o Tarthang, o que ele fez? Tarthang era filho de médico, o pai dele era médico... Médico tibetano, dentro da linhagem, da forma tibetana tradicional. E ele sabia desses exercícios. Então ele diz, na introdução do livro, que ele recebeu isso do pai dele. Porque ele é curativo, o Kum Nye. Se você imaginar a quantidade de doenças baseadas em tensão... Você morre do coração por tensão, o estresse é uma das grandes doenças da nossa época... Tensão no estômago... Hoje, cada vez mais, a ciência está chegando perto, a medicina está chegando perto dessa junção de mente-corpo, não é? Que sempre se falou, mas hoje se sabe. Os hospitais estão introduzindo meditação, estão introduzindo relaxamento... Quer dizer, eles estão reconhecendo. Eu leio coisas de hospitais que os médicos confirmam: tem um ponto que você sabe que a partir dali o remédio não funciona. A pessoa está com toda a condição de uma melhora e ela não melhora. Qual é a raiz disso? Então realmente o Kum Nye mexeu comigo. Aliás, é por onde pega a maioria dos alunos. Tem muita gente que saiu do Nyingma, mas eles continuam fazendo suas práticas de Kum Nye, porque é muito sério o conhecimento do Kum Nye. E ele não pode ser tratado apenas como uma técnica de relaxamento. Ele realmente leva você para níveis muito profundos, permite relaxamento do corpo e relaxamento da mente. Então isso, para mim, essa descoberta desses níveis de tensão e de coisas de um universo todo que eu desconhecia, completamente interno... Aí começou a juntar com a filosofia e juntar com outras coisas, e eu comecei a me interessar muito. E logo eu já fui para lá, para a Califórnia. Eu tive a sorte também de logo já ser enviada para Odiyan, que é onde tem o mosteiro. Então eu fiz muitos trabalhos no mosteiro. Então eu tinha essa conexão. E o mosteiro, Odiyan, fica no norte da Califórnia; é o mosteiro do Tarthang... Era um lugar sempre muito fechado, porque ele estava construindo, então você ia lá para trabalhar. Mas você está muito próximo de todos os símbolos... Tem uma estupa enorme lá, maravilhosa, acho que foi a primeira estupa também no Ocidente, o templo é muito impressionante. Então a força, a presença dos símbolos... O mosteiro é na forma de mandala, ele tem a forma do mosteiro de Samye... A estrutura dele é a mesma estrutura de Samye, que é o mosteiro que foi construído para receber Padmasambhava no século VIII... Padmasambhava que foi definitivamente levar o budismo para o Tibete. Então ele tem a força física do mandala, você trabalha dentro de um mandala... Então, me tocou sempre muito...

Sinto uma alegria muito grande quando estou lá e me dá uma sensação de que eu estou sobrevoando outro ângulo de visão. Eu vejo as coisas de outro ângulo de visão, não só mental,

mas interno, percepção mesmo. E que é assim que funciona. Então, embora eu continuasse fotógrafa por muitos anos, eu logo, pouco depois que eu fiz o primeiro retiro do Nyingma, eu engravidei e tive meu segundo filho... Ele tem muita conexão com tudo... É natural nele. Não é que ele frequenta, mas ele tem uma calma, ele gosta da quietude... Ele tem isso, engraçado... Eles respeitam, eles entendem – a minha filha também... Eu acho que eu tive filhos, e sempre uma família que nunca me cerceou. Porque eu fui cada vez entrando mais. Mais fundo. Todo ano eu vou para lá, uma ou duas vezes... O Tarthang pede que a gente vá para lá, ele não vem pra cá... Tudo o que a gente faz, a gente faz direta ou indiretamente sob a orientação dele... Ele pediu depois para montarmos uma gráfica e nós montamos uma gráfica. E é essa gráfica que permite que a gente possa imprimir todos esses livros, comprar essa casa – um gráfica que depois ficou uma gráfica comercial. – Mas a nossa estrutura é uma estrutura super firme dentro do que ele pede. Não tem nada que a gente faça da nossa cabeça. Óbvio que quando você dá aula e quando você vai tendo a experiência... Por exemplo, quando você falou sobre o processo de transformação, ele se faz pela sua dedicação, pelo seu amor por isso, pelo seu interesse mesmo... Você se apaixona por isso. Se apaixona no melhor sentido: pela prática, por um gesto de prostração, aquilo corporifica em você. Mas eu acho que é tão pouquinho. É tão mais... Uma transformação de mente mesmo como o que é o budismo, e o que o budismo propõe, é uma coisa, acho que, para muitas vidas, não sei, é uma transformação nesse nível...

A primeira vez que eu fui para a Índia, para o Nepal, a gente foi para essa Cerimônia da Paz que acontece todo ano... É agora no começo do ano. Ela é imediatamente antes do Ano Novo Tibetano. Ela termina no Ano Novo Tibetano. Este ano vai ser um pouquinho mais tarde, vai ser em fevereiro porque o calendário é lunar. E essa cerimônia foi também criada pelo Tarthang, para juntar todas as linhagens. Então vem gente de tudo quanto é canto. Vem zen-budista, vem gente da Tailândia, vem Hinayana, vem Mahayana, tem os indianos também. Então tem gente vestida de branco, gente vestida de bordô, as oferendas, é muito lindo. É uma coisa muito impressionante!... É em Bodhigaya, onde tem a estupa da iluminação, no local historicamente onde se iluminou o Buda. É ali a cerimônia... Várias outras entidades – hoje até entidade da Índia – que cuidam daquilo tudo. Mas foi uma coisa começada, acho que, há uns dezenove anos pelo Tarthang. E começou distribuindo, não sei, cinco mil livros talvez, e hoje distribui quinhentos mil, seiscentos mil por ano. E está levantando, montando todas essas bibliotecas de pequenos mosteiros. Vem gente do Sikkim, vem gente do Butão, do Nepal, de onde é permitido vir, vem! Java... A primeira vez que eu fui, não precisou falar nada, não precisei ouvir nada. Quando eu vi a forma de devoção dessas

pessoas que têm a tradição, que são isso por gerações e gerações e gerações... É muito impressionante. A forma de bondade... Ninguém está dizendo que todo tibetano é santo, é o máximo. Não é nada disso. Eu fui, inclusive, roubada nessa cerimônia, por pessoas que se vestem mesmo de monge e aproveitam. Então isso existe no mundo todo... Mas os iogues que vêm das montanhas e que participam da cerimônia é uma outra espécie quase... Porque é uma coisa que está nas células. Não está no estudo... O estudo é fundamental, porque eles estudam desde pequenininhos, mas pra nós, vamos dizer, não está só nisso. É uma entrega que não é própria nossa, do ocidental. A gente é criado na arrogância, no ser bem sucedido. Você tem que ser bem sucedido senão você sofre. Uma sociedade que te bane se você é um pobre! “Não tenho o carro do ano, não tenho isso...” É muito complicado. Então nesse ponto é que eu digo que o budismo... E tem um encantamento também. Fora a profundidade e a vastidão dos ensinamentos. Você sabe que aquilo te pega, mas você sabe que você não entende profundamente, que você não tem uma mente trabalhada. Mesmo que você medite há vinte anos, entretanto você não tem uma mente que alcance isso... Eu vi uma coisa do *Dalai Lama* que eu achei tão bonita! É tão importante da gente ouvir... E acho que foi da última vez que ele veio. Ele diz... É o *Dalai Lama*, hein!... De encarnação em encarnação²⁴¹. “Eu me interessei pelo budismo, acho que, com doze anos.” – Uma coisa assim, doze ou catorze anos. “E agora, aos setenta, é que eu acho que alguma coisa começou a mexer na minha mente.” Então é para a gente ficar quieto, praticar, respeitar. Respeitar o momento do outro no nível em que qualquer um de nós possa estar, e ser humilde no melhor sentido: ser discreto e ser humilde naquilo em que você está autorizado a ensinar. Nas aulas, entra a sua experiência, entra o seu estudo... Mesmo que a experiência seja o reconhecimento de que eu estou praticando pouco, por exemplo. Mas isso é uma experiência importante, quando você de fato reconhece. Não quando você “acha de fora” que: “Ai, eu precisava fazer...”. Não! Mas quando você reconhece, ou que a minha entrega não é plena, ou que eu oscilo de um dia para o outro. Isso conta muito. O quanto que você pode confiar na prática, o quanto que você pode e deve desconfiar das suas emoções, o quanto que as nossas emoções... Você é sujeito a elas, por mais que você possa dar uma aula falando das emoções, mas como é que a gente ainda é totalmente emoção. A gente só é emocionalidade... A gente é levado pela emoção. Porque a emoção te tira a clareza, te embaça, cria filtro para a tua percepção. Ela filtra a tua percepção, com todos os julgamentos... Só isso é tão impressionante! Às vezes eu me pergunto: “Como o ocidente é tão ausente de tudo isso? Que coisa impressionante!” Porque a meditação, ela pode

²⁴¹ Estamos na décima quarta reencarnação de Sua Santidade, o *Dalai Lama*. Os budistas acreditam que se trata do mesmo *contínuo mental* – a mesma mente – que adquire diferentes formas ao longo do tempo.

te levar para níveis tão profundos, o próprio Kum Nye, para níveis tão profundos de calma e clareza... Eu não sei como te falar... Pode ser, desde você, por exemplo, vamos pegar uma coisa simples, numa situação em que você entrava profundamente, e que você, através de experiências de silêncio, da meditação, de uma calma muito profunda que você pode ficar ali... Poderia ficar ali... Como se você quisesse ficar ali, sabe? Todo e qualquer impulso de agitação está fora de cogitação naquele estado, entendeu? E que depois você vive situações de cotidiano... Não é nem que você sabe que você não deve entrar, você já não entra! Ela não tem mais força, não tem mais poder sobre você... E ao mesmo tempo não quer dizer que você fica “pastel”, indiferente, ou que as coisas não te tocam. De jeito nenhum... É novo e a gente não está habituada a isso. A gente não vive essas coisas.

A gente vê muito pouco o *Lama Superior*, o Tarthang Tulku. A gente não tem esse contato direto com ele como em outras linhagens, muitas vezes, eles têm com o *lama*. Primeiro é uma relação de uma gratidão tremenda, de um reconhecimento da orientação dele, do guia espiritual que, de fato, ele é. Mesmo que você brigue internamente com ele e diga: “Ah, é muito! Não dou conta disso!”... Não sobre ele exatamente, mas sobre alguns pedidos que vêm. E depois você vê que está sempre correto. Então, quer dizer, uma profunda gratidão pela vida de ter me colocado diante disso, e diante dele... Do reconhecimento da força do trabalho dele. Porque, se o budismo é revolucionário, eu acho o Tarthang mais revolucionário ainda. Ele vai no extremo desse revolucionário. Acho revolucionários o budismo e ele. Porque vai contra a corrente... Não ele só, como o próprio budismo. O budismo diz, Buda diz: “Não precisa acreditar em mim, vá investigar! Eu estou apontando o caminho; vá investigar o caminho.” É o oposto do “Vá nessa linha porque nós precisamos que todo mundo vá junto, vá igual.” Ele trabalha a nossa mente no sentido de desfazer os padrões, dos mais recentes aos mais antigos, dos padrões físicos aos padrões mentais. E na medida em que você vai desatando os padrões, desatando os botões, você está desatando o carma. Então lida com a gente nesse nível. Aí você pode dizer: “Bom, mas a psicologia também trabalha com padrões.” Mas é de outra forma... A gente não trabalha fatos, você não está preocupado com os fatos, você está preocupado com os mecanismos que constroem aquele fato. Você resolve aquele fato, então hoje eu digo: “Tudo bem... Eu resolvi o meu divórcio, resolvi a minha separação”. E dali há pouco você casa com o *mesmo* homem com outro nome, com outra cor de olhos... Mas alguma coisa você repete... E daí você vai trabalhar e você convive com a *mesma* pessoa... Então, quer dizer, o que tem aí que eu posso ir desatando?... Pegando coisas muito simples, mas que a gente não é educado no sentido de observar isso. Você não é

educado, por exemplo, na escola a ter concentração. A gente é educada a ser dissociada. A gente não é educada a lidar com a tensão. Você é pressionado a gerar tensão. Quer dizer, tem coisas que são de educação, que facilitariam muito se a gente tivesse... E que a gente tem que chamar de espiritual para fazer sentido. Você não é educado a ter generosidade, mesmo no Cristianismo. Eu fui criada dentro do Cristianismo, eu estudei em colégio de freiras... Até os sete anos de idade, eu gostava... Mas nunca tive uma tendência a ser religiosa. Eu não me sinto uma pessoa religiosa. Acho que o religioso é bem mais sério do que isso.... Eu não sei nem dizer, mas eu acho que o religioso tem um compromisso muito mais... Não sei dizer, mas eu digo isso: eu não tenho compromissos como um *lama*. Acho que um *lama* é um religioso. Um *lama*, um desses mestres... É diferente: a mente é ativa!...

O caminho a gente faz, mas o caminho se faz na medida em que você se abre. Não sou *eu* que faço o caminho, que o caminho é desconhecido... É como uma paisagem totalmente nova para você, que te apresenta muitos obstáculos... Que é árduo, não é tão simples. Seja pela tua construção, pela tua arquitetura interna, que é complexa, quanto pelos obstáculos externos. E se você vai entrando num nível em que vai sutilizando a tua percepção e o que vai aflorando, você tem que estar alerta e desperta o tempo todo. Porque tem coisas que são exigentes internamente para você transpor. Tem coisas que são muito difíceis, e a gente tem resistências enormes para sair, para abrir, para romper a nossa estrutura autocentrada. Essas resistências, elas se mostram a todo instante: pequenas preguiças, pequenas justificativas, grandes coisas que você não quer mexer, memórias que você nem sabe que você tem e que estão nas células... São interessantes as pesquisas que têm acontecido agora sobre células e tudo isso. Que a gente, no Kum Nye, a gente trabalha isso: relaxar no nível de células... É interessante... Ao mesmo tempo em que você vai aprofundando os níveis de percepção, vai relaxando os sentidos, relaxa a visão... E vai surgindo um universo novo e você vai passando a ser um ser diferente... É como um índio, um monge que vive na mata e que, de repente, vem para a cidade. Imagina como ele olha a cidade! Ele não precisa olhar com preconceito mas ele tem um olhar... Ele não vai olhar com preconceito porque eles não têm, é uma coisa linda o olhar de um iogue!... Não tem nenhuma defesa, sabe? Porque a gente, já está no nosso olhar isso: o que o outro diz, como ele me vê, como eu vejo o outro... O olhar de um iogue parece o olhar de uma gazela... Então, o ser humano... Isso é muito bonito... A gente tem muitas possibilidades de ser, a gente tem um refinamento que a gente não supõe que a gente é capaz de ter... Como ser humano... Não sei se a gente sabe o que é “ser humano”... Então, esse trabalho todo é no sentido de transformar no potencial todo de “ser humano”... A gente ser

pleno como espécie, quer dizer, ser pleno com toda a capacidade da nossa consciência... Tanto nossa capacidade física, que o corpo é precioso porque o corpo permite esse momento de consciência da vida. E como esse momento de vida, esse *bardo*²⁴² de vida pode ser usado para desenvolver esse potencial, para que esse potencial te surpreenda o tempo todo... Até você nem se preocupar, até você nem se deslumbrar mais, você simplesmente é...

Engraçado, eu pulei um pedaço na minha história. Eu fui professora da USP, de fotografia... Um pouco antes de eu começar aqui, oitenta e pouco. Fui uns cinco anos e depois eu pedi demissão. Fui professora na ECA, de fotografia, com um amigo meu, professor de lá, que também medita há muitos anos... E fui professora lá... Foi logo depois que eu tive meu filho. Eu estava começando aqui, ainda estava devagar, mas foi logo depois que eu tive o Daniel. Daí eu dei aula de Fotografia lá... Agora não sei como é que está. Daí em noventa e um, alguma coisa assim, eu saí... Fui trabalhar mais por minha conta, peguei alguns projetos... Engraçado... Por que é que eu saí? Não sei. Acho que apesar de eu estar numa instituição – porque aqui é uma instituição – e eu não gosto muito de instituição. Aliás, não gosto nem um pouco! E eu achava que a gente conversava pouco sobre Arte.... O meu lado de Filosofia era mais forte, de querer conversar... Você tem muita reunião, muitas decisões. E também era difícil, não tinha material, e nunca vinha... Mas eu gosto de dar aulas e dei bastante aula de Fotografia. Eu gostava de trabalhar esse lado mais da criação mesmo. Foi um período bom, tudo foi bom... Saí... Já tem tempo que eu saí. Depois eu fiquei mais na Fotografia por minha conta. Trabalhei em 2000 ou 2001... A Ruth Cardoso, quando ela era ainda a Primeira Dama, me chamou. Porque eu fui aluna dela de Antropologia Física, e como o meu primeiro marido era antropólogo... É antropólogo!... Quando a gente estava namorando para casar, ele estava terminando também a Antropologia, e eu fui fazer Antropologia, uma optativa de Antropologia para saber a área, como é que era. E daí eu fiz Antropologia Física com a Ruth Cardoso. E também foi muito interessante! E depois ela me chamou no tempo da Comunidade Solidária... Que ela fez esse trabalho lindo como Primeira Dama! Acho que ela já desenvolvia isso, e eu viajei muito pelo Brasil, fotografando... Fotografando para a Comunidade Solidária. Uma pessoa maravilhosa, ela também, muito fina como pessoa. A qualidade dela de pessoa era muito especial, sabe? Eu acho que depois disso... Pouco depois desse trabalho eu fui pra Berkeley e fiz um retiro mais longo, e fiquei lá quase oito meses... De sete a oito meses... Meu filho tinha dezesseis anos, mas ele não foi junto.... Eu já estava separada também do pai dele – que foram dois casamentos e dois filhos – Daí eu perguntei se

²⁴² Ver glossário.

ele ficaria bem sozinho, e ele ficou. É que essas coisas você tem que fazer com concordância... Eu tenho muita confiança nos meus filhos. Eles me passaram isso, são pessoas também bem legais. Bem ótimo de conviver com elas... Tanto o filho quanto a filha. E depois de trabalho fora, foi mais essa parte de fotos, de projetos, e ainda um pouquinho de trabalho de corpo. Mas de resto, foi aqui dentro do Instituto.... Eu acho que é muito importante o trabalho do Tarthang. Então continuo interessada em Fotografia e tudo, mas a minha dedicação mesmo ficou mais aqui no Nyingma...

A gente aqui circula as funções. Você agora faz uma coisa, depois você faz outra, cada um de nós vai mudando... E faz parte da forma do Tarthang também trabalhar com a gente. E ninguém fica muito empavonado na sua função... Eu agora estou na direção do Instituto tem quatro anos... Tem as outras professoras, tem outras pessoas que já foram diretoras... Então a gente trabalha, mas o nosso trabalho é praticamente todo em grupo. Então eu cuido da parte do Instituto, mas aqui você tem Instituto, Editora, Arte Sagrada, o TAP, que é o projeto de ajuda aos tibetanos, de assistência aos tibetanos: *Tibetan Aid Project*, que a sigla é em inglês... E a Gráfica, que é comercial... Uma das professoras mais antigas está mais ligada a alguns projetos do Tarthang de estátuas, de Budas e Bodhisattvas, ela está cuidando da produção disso. Estátuas em bronze que manda fundir, ela faz os acabamentos e manda. E que são também enviados para Bodhigaya – parte para Bodhiaya ou direto para mosteiros. E o Tarthang é muito ligado também na parte de Artes, os tibetanos são muito ligados à beleza, a beleza é um caminho... Então para mim também juntou esse lado da Arte e de tudo... É muito bonito. Tem outras professoras também, cada uma de nós tem a sua formação: o seu seu histórico de vida e a sua formação de vida... Você veja aí. Se faltar alguma coisa...

Lúcia

Eu nasci no interior, região próspera do Brasil central. Eu sou a terceira filha numa família de quatro filhos. E é muito interessante porque as minhas memórias infantis estão muito misturadas com o espaço da cidade, especificamente o céu, o ambiente, os cheiros, os perfumes. Então, muitas das minhas memórias são bastante sensoriais... Em certa ocasião eu estava fazendo um retiro e a instrução desse retiro era que a gente descrevesse um quarto da sua vida, de um momento da sua vida, ou da sua infância, ou da sua adolescência; um quarto onde você vivia. E a palavra em inglês é *room*. E quando eu recebi a instrução, eu traduzi *room* como espaço, lugar. Eu comecei a escrever e, na verdade, quando eu me dei conta, eu estava descrevendo uma praça por onde eu passava no caminho para a escola. E era uma praça onde eu brincava, mas era também o cenário onde muito das minhas fantasias ocorriam: era um momento em que eu tinha muito contato comigo mesma, interno, comigo mesma. Então, de repente, eu me vi descrevendo esse quarto interior que estava associado a essa praça. E depois, mais tarde na minha vida, muitos dos meus sonhos estavam associados a essa praça... Em posições diferentes da praça. E eventos aconteciam dentro dessa praça. Então, é muito interessante, porque quando eu penso nessas memórias da minha vida, elas estão muito associadas ao espaço mesmo. Ao espaço, àquele ambiente que, na época, era sereno, que era a cidade. Hoje é uma cidade grande, seiscentos mil habitantes... Eu saí de lá com dezenove anos... Na época em que eu morava lá, então tinha mais ou menos duzentos e cinquenta mil habitantes... Hoje quase que triplicou o número de habitantes, com a questão da Universidade, que aumentou a dinâmica e, enfim, modificou muito a estrutura das relações. Mas, naquela época, o espaço da cidade e da minha casa, especialmente o espaço, era como se fosse uma casa para mim. Era muito interessante essa descoberta. Então, muitas das minhas memórias infantis estão relacionadas a isso. Não só ao espaço, mas também muito com a presença da luz.

Eu me lembro que quando eu fiz a Primeira Comunhão, então tinham aquelas famosas aulas de catecismo que a gente tinha que ir. Eu achava aquilo a coisa mais aborrecida do mundo! Ficava aquele bando de criança sentadinha nos bancos da igreja, e aquela mulher falando, e não sei o quê, cheia de regras e ditames disso e daquilo!... E eu ficava olhando os espaços da igreja, e ficava imaginando por que aquelas coisas tão pontiagudas, aquele pé direito tão alto, eu ficava olhando as imagens... Eu era freqüentemente advertida: “Olha, você não está prestando atenção!” Mas, para mim... Eu ficava muito encantada com aquela dimensão do espaço... Eu entendia que a Primeira Comunhão era um sacramento e que, ao

receber aquilo, no meu campo simbólico, algo ia acontecer comigo depois que eu tomasse a primeira hóstia... Uma transformação interior ia acontecer. Mas eu não entendia como aquela transformação ia acontecer. Eu tinha oito, nove anos de idade. Mas, de qualquer maneira, eu conectava com aquilo. Aquilo, para mim, era uma coisa extraordinária e eu dizia: “Nossa!” Quer dizer, eu sabia, teoricamente, que o primeiro sacramento era o Batismo, o segundo, a Crisma, e o terceiro seria a Primeira Comunhão, e que aquilo significava um caminho de transformação interior. Eu conectava com aquilo naquela época. Mas eu não entendia como é que isso ia acontecer. Então eu ficava olhando para aquela igreja, para aquele espaço e dizia: “Bom, alguma coisa desse espaço vai se revelar para mim.” Sei lá, talvez esperasse uma revelação... Mas enfim, eu ficava ligada: “Qual é a experiência que vai acontecer?” E aí eu me lembro exatamente *do* dia da Primeira Comunhão. E a gente lá na frente, todos os colegas, todo mundo vestidinho, com aquelas roupinhas e tal. E a minha mãe era muito festeira, e então ela fazia questão de depois receber todo mundo em casa... Saímos cedo para a tal da missa e depois todos os meus amigos que fizeram a Primeira Comunhão comigo, com suas famílias, iam para a minha casa para ter um *brunch* – um cafezão da manhã para celebrar aquele momento. Então eu contava com esse calor da minha família que tornava tudo isso como um evento muito especial na vida das crianças da família. Já tinha acontecido com a minha irmã mais velha, com meu irmão e tinha chegado a minha vez de ter aquela coisa. Então era tudo com muito calor, com muita energia... E eu fui lá, toda séria, para a missa: “Como seria o meu momento de revelação?” E aí eu estava lá, ouvindo o padre falar, me sentindo tão importante nesse momento! E aí eu fechei os olhos e falava: “Mas o que é que vai acontecer comigo? O que é que vai acontecer comigo?” Daí eu abri os olhos, e quando eu os abri, tinha um facho luminoso vindo de um vitral da igreja, e que ele vinha na minha direção. E quando eu abri os olhos, eu olhei para aquele facho luminoso e eu não sei por que, dentro de mim tinha uma coisa assim: “Ah! Essa é a revelação: é esse facho luminoso!” Não sei te dizer qual era o campo de significado, mas eu me lembro da presença da luz, do calor, como se aquele facho tivesse *me* iluminado. E eu levei aquilo como – não sabia me expressar, eu não sabia expressar o que era, mas eu tomei aquilo como “a revelação”... Essa intimidade com a luz. Eu estou dizendo isso hoje, mas na verdade era como se eu tivesse meio que me misturado com a luz naquele momento. E aquilo para mim era a revelação... Eu me lembro que nas fotos que eu tinha desse momento da minha Primeira Comunhão, eu apareço com os olhos sempre assim muito abertos porque a memória que eu tenho daquele dia era de que é como se eu visse luz em todos os lugares... Era roupa branca luminosa, era a luz do dia, era o calor... Até o leite quente... As roscas com açúcar branco em cima... Era como se de repente

eu visse luz em todo lugar. E para mim era assim: fazer Primeira Comunhão, receber a Comunhão, a hóstia, era se unir com alguma experiência luminosa. Mas sabe aquelas coisas? Você é criança, você não fala com ninguém a esse respeito, é uma experiência sua, interior. Mas que eu acho que tinha a ver com essa participação, de sempre buscar no espaço, ou na luz, no calor... Eu tenho uma memória de uma cidade mais quente... Não é um forno mas é assim: sempre tinha uma coisa calorosa à volta, abraçando a gente... Então essa experiência da luz meio que marcou em vários momentos, era como se isso fosse uma revelação oculta. Sabe aquela coisa que você não conta para ninguém? Mas é a sua sabedoria oculta. E que passou a ser um campo de investigação...

Bom, outros momentos que marcaram a vida, sei lá, terminar a quarta série, depois o ginásio, todos esses momentos das formaturas, dos eventos que eram momentos de realização, e que na minha família era tudo isso muito demarcado, quase como que um ritual de crescimento mesmo, demarcando as diversas fases do crescimento. A minha mãe tornava isso uma coisa tão importante! “Ah! A formatura do fulano!” Então eram momentos rituais do crescimento muito importantes. E em todos esses momentos eu sempre me perguntava um pouco essa coisa da luz. Como é que era, o que significava interiormente... Que transformações estavam acontecendo dentro de mim? E o que isso abria para mim? E então esse é o mais interno da minha investigação pessoal que não tinha muitas palavras, mas era muito de me abrir para os sentimentos, para as sensações, para a conexão com o espaço, para a auto-observação; e uma coisa meio que natural. Ao lado disso, tinha todo o problema do crescimento, das emoções...

Eu cheguei na minha família num momento difícil dos meus pais... Então eu tinha muitos sentimentos de rejeição, sentimentos de não ser entendida... Eu tive muito medo quando criança, muito medo! Eu me lembro de meus irmãos brincando na rua à noite, assim, no fim da tarde. Cidades pequenas, as mulheres punham as cadeiras na frente da casa, às vezes as crianças brincavam de roda na calçada ou na rua porque não tinha aquele volume de carros, enfim, era uma outra vida... E que convidava muito a uma convivência com a vizinhança. Então, criava meio que uma família: a vizinhança, os amigos, as mães das amigas e tal... Eu me lembro que eu ficava louca de vontade de estar lá nesse meio, mas eu não conseguia. Eu ficava atrás do guarda-roupa com alguma bonequinha... Morrendo de medo do anoitecer... Isso desapareceu um dia que a minha mãe – pelo menos é o que me lembro – mas eu me lembro que ao invés da minha mãe ficar lá fora com os irmãos e vigiando todo mundo, ela me perguntou o que eu tinha, eu falei que estava com medo porque estava escurecendo. E

ela disse: “Então está bom. Então eu vou ficar aqui com você. Ao invés de eu ficar bordando lá fora, eu vou ficar bordar aqui com você.”... A minha mãe bordava muito bem, fazia cada coisa maravilhosa! E ela sentou lá comigo e começou a conversar de coisas banais: “Ah, do que você gosta? Você gostou do bolo não sei das quantas?” Assim, meio do nada! E ficou ali comigo, bordando... Meio atrás do guarda roupa comigo. Ela sentadinha numa cadeira, e ali conversando. E eu me lembro que, de certa maneira, essa tensão foi dissolvendo, até que eu falei: “Bom, então tá. Eu quero ir lá para fora.” E aí ela me levou. E eu ia nos outros dias, assim, sempre... Meio do lado dela... Depois eu não me lembro, isso deve ter desaparecido porque, depois disso, eu sempre fui muito participativa. Eu era super participativa na escola, eu sempre estava envolvida em todas as atividades. Eu não tinha dificuldades... Era a primeira da classe, tinha muitos amigos, era convidada para ser oradora aqui e ali... Falar com as pessoas não era um problema para mim. Eu acho que foi um núcleo mesmo, ali, infantil, que depois se separou. Mas a ideia do medo ou a experiência do medo – porque tinha aquela experiência física de acordar à noite apavorada com as sombras – aquilo era uma experiência muito presente para mim. E eu acho até que a experiência da luz era... Como se aquele espaço fosse também protetor de alguma maneira. Era visto como uma proteção, tipo assim: “Ah, eu posso relaxar que não vai acontecer nada.” Então, quer dizer assim: fantasiosamente a luz e o calor eram algo onde eu podia me entregar para as coisas gostosas também... Essa era muito a experiência interior da minha infância. Então, quer dizer, na verdade, estou te revelando, estou te colocando muito a experiência interior, e não dos eventos externos que ocorreram comigo...

Do ponto de vista do desenvolvimento, na verdade, eu segui um curso normal das coisas. Eu me lembro da minha mãe dizer – e isso me dava um certo orgulho e por outro lado às vezes eu até me sentia meio sozinha, porque a mamãe dizia que bastava dar um empurrãozinho que eu ia... Mas porque eu tinha uma conexão boa mesmo com as coisas... Eu adorava a escola, eu adorava os meus professores, eu gostava dos meus amigos, eu gostava de estudar... Eu tinha um envolvimento com a minha idade, com o meu tempo, mesmo vivendo todas as inseguranças que a gente vive em cada fase da vida. E essas inseguranças, muitas esbarravam na memória desse medo, esbarravam numa baixa auto-estima que, enfim, é a história da humanidade... Mas que a gente vai construindo o eu... “É porque “eu”, “eu” isso e aquilo.” Mas, de verdade, hoje, adulta, olhando para isso eu digo: “Meu Deus, essa é a história da humanidade!” Eu tenho uma filha que é linda, não tem quem olhe para ela que não diga: “Que pessoa linda!” E eu vi a minha filha na adolescência dela... Linda: fisicamente

linda. Ela é fisicamente linda e ela é muito forte como pessoa também. Eu acho ela uma pessoa linda... É uma pessoa humana linda. Mas eu vi a minha filha viver aos catorze ou quinze anos tantas crises de baixa auto-estima, de ter uma visão tão distorcida da mulher linda que ela é... E mesmo com o impacto que ela causava nas pessoas. Porque ela é de entrar num lugar e aí ficava a “homarada”, tudo olha, e ela não via aquilo. Por que? Porque dentro dela, ou ela estava feia, ou ela estava gorda, ou ninguém olhava para ela. Então eu comecei a entender que isso independe da beleza física que a gente tem. Mas, de verdade, isso é um drama, esse é o nosso drama... Da nossa confusão, do nosso entendimento... Da confusão das nossas emoções, que a gente nasce com elas, não tem remédio... Quer dizer, eu acho que tem remédio, e acho que é por isso que eu cheguei no Budismo, ou na Psicologia, que na verdade foi a minha primeira paixão.

E então chega naquela época em que você tem que escolher o que fazer na vida. E eu não sei como, nem sabia muito o que era, talvez de ler... E como na escola eu era muito ativa, então eu sempre fazia muitos testes vocacionais, e sempre dava alguma coisa ligada para Humanas... Os meus professores enchiam muito a minha bola com a minha capacidade de escrever, então eles falavam: “Por que você não faz Letras? Por que você não vai escrever?” Eu gostava de ler, gostava de estudar... Pensei em fazer Medicina. E a minha mãe dizia: “Imagina se isso é uma profissão para mulheres! Mulheres não podem... Como é que você vai olhar para um corpo aberto?” Tipo: “Você vai olhar as entranhas de alguém, você vai cuidar com as secreções de alguém!” Era o que ela me dizia. Assim, como se não fosse um universo para mulheres. Mas eu sempre pensava: “Não, eu tenho que ir para alguma coisa ligada à saúde.” E aí eu invoquei com Psicologia. E falei: “Acho que eu vou fazer Psicologia!” Na minha cidade não tinha curso de Psicologia. Então, isso significava que eu teria que vir, ou prestar... – tinha em Ribeirão, tinha a USP Ribeirão já, ou a PUC de São Paulo. Porque eu achava que eu não ia entrar na USP aqui. Porque eu achava que eu não estaria preparada, não tinha *curriculum* e tal. Daí, com dezessete anos eu fui fazer um programa de intercâmbio, e fiquei um ano fora, morando com uma família maravilhosa. E essa foi outra experiência muito luminosa para mim! Assim, de estar longe dos meus pais, de estar comigo mesma, de estabelecer relações com outros pais, com outra família, quer dizer, de fazer parte de um contexto, e eu fui muito bem recebida. Recebi muito carinho das pessoas em geral. Então foi uma experiência de confiança no mundo, para mim, muito importante. Assim, para trabalhar muitas das minhas inseguranças, sabe? De eu ver que eu podia... Que o programa pedia que a gente se comunicasse, que o estudante estrangeiro fizesse palestras sobre a sua cidade, sobre o

seu país, os seus costumes. Então eu falei para vários grupos e aí eu comecei a desenvolver uma coisa do tipo: como que era falar para criança, o que era falar para adulto, o que era falar para jovens... Eu não podia fazer sempre a mesma palestra porque ia ficar chato, né? E aí eu fui aprender... Fui fazer um curso na escola que era de *speech*, de como falar em público... Fazíamos palestras. Comecei a ficar mais atenta ao outro, ao que o outro recebe... Ah, eu fazia um curso também de *Marriage and Family* (Casamento e Família), eu nunca esqueço isso! Tinha um professor maravilhoso que discutia as questões dos relacionamentos e família. Então foi um ano que eu estava longe, vamos dizer, concretamente dos meus condicionamentos e dos dramas que eu vivia com a minha família... Meus condicionamentos estão sempre comigo mas, quer dizer, menos fortes. Porque eu estava num outro contexto e num desejo enorme de me adaptar naquele contexto, e de que aquilo fosse uma experiência positiva... Me emocionou agora, porque realmente foi bastante importante para mim assim esse contato... De tornar a experiência positiva... Eu acho que ali eu entendi que tinha alguma coisa que *você* faz, que não é uma coisa que é dada pela vida... Tem alguém optando. Você está optando por ser feliz, por encontrar caminhos de abertura, de flexibilidade, ou você pode ficar atrelado a dizer: “Ah, isso eu não gosto! E fulano faz isso! Ah! mas isso não é igual a mim.” E que era muito próprio até da característica do pessoal da nossa região que é mais fechado, que é muito ligado as suas tradições, que não abre muito para incluir as diferenças... Mas essa experiência, para mim, no exterior, eu aprendi a conviver com o que eu não gostava, entendeu? Se eu não gostava de alguma coisa, mas eu estava ali, vivendo com aquilo. E eu tinha que encontrar uma maneira flexível de viver com aquilo sem criar nenhum problema para mim, nem para o outro, nem para aquela família com quem eu estava vivendo. E eu acho que fui muito bem sucedida porque eu tive uma experiência muito importante com essa família... E aí eu voltei para minha cidade.

Quando eu voltei para a minha família, eles tinham um certo estranhamento com a pessoa que voltou. E eu também, porque um ano se passou também na vida deles. E, nas relações, eu tinha um namorado... Mas eu tinha comigo a sensação de que eu não podia ficar ali... Que não dava para voltar e encaixar de novo. Porque era também me encaixar de novo nas dores do passado. E aí eu propus para os meus pais – a minha irmã mais velha já tinha feito uma faculdade, o meu irmão estava tentando o vestibular. Nós somos muito próximos, o meu irmão de mim, tem um ano e meio de diferença só, minha mãe teve tudo em escadinha. – E aí eu pedi para os meus pais se eu podia vir para São Paulo porque eu queria tentar fazer um cursinho. A gente tinha uma tia aqui em São Paulo, uma irmã da minha avó, e eu vim fazer

cursinho, um intensivão aqui em São Paulo. E aí eles concordaram, eu fiquei com essa minha tia... Eu cheguei no Colégio Equipe em pleno setembro ou outubro. Porque eu tinha voltado do exterior em julho, ficou um tempo de ajuste até definir o que vai fazer... Bom, eu vim. Aí cheguei em São Paulo, tinha que me virar aqui. E ônibus para cá e para lá, vai para cá, vai para lá. Chego numa classe do Equipe: cento e cinquenta alunos, *ninguém ali com nada!*... Toda aquela juventude diferente da minha, dos meus amigos, do meu grupo do interior. E eu não conhecia ninguém, absolutamente ninguém! Mas eu estava focada em dizer assim: “Eu preciso entrar nessa faculdade... Eu preciso entrar nessa faculdade.” E eu tinha que correr atrás do *curriculum*, porque tinha coisas que eu ouvia lá que eu nunca tinha ouvido... Por exemplo, eu lembro de História especificamente, tinha questões que eu nunca tinha ouvido falar... Então a minha vida era: eu ia para o cursinho, olhava aquela galera toda, não conhecia ninguém, a não ser colega do lado que, às vezes, guardava um lugar na frente. Às vezes, nem ia, às vezes, ficava lá no fundão mesmo, na hora em que eu conseguia chegar. Mas eu só ouvia as aulas e chegava em casa e estudava, estudava e estudava! Porque o exame da PUC era dezembro que tinha que fazer. E eu pensei: “Bom, eu quero passar nesse vestibular de qualquer maneira.” E passei. Então, esses meses foram assim: eu tinha relacionamento com a minha tia; a galera do Equipe, não conseguia... E eu estudava indo para casa. Aí a minha mãe veio para me acompanhar, depois durante o vestibular, para dar uma força, ficar junto, dar um apoio. Eu chorava, chorava... Voltava das provas desesperada achando que eu não tinha conseguido fazer nada. Mas eu entrei, entrei na primeira turma da PUC, e isso foi em setenta e cinco... Aí começou o outro processo luminoso... A minha irmã mais velha tinha acabado a faculdade e resolveu vir para São Paulo fazer Sociologia... Tentar. Porque ela queria vir para essa área, ela tinha feito História e ela queria tentar Sociologia na USP. E tanto que ela tentou, e fez. Hoje ela é doutora em Sociologia. O meu irmão queria tentar Arquitetura e que também não tinha lá na nossa cidade. Então viemos os três para cá. Os meus pais alugaram um apartamento para a gente... Dos três eu fui a única que continuei aqui. Aí eu acabei encontrando o meu marido, me casei. Meu irmão não se casou nunca. A minha irmã se casou, mas mudou para a Bahia, onde ela fez o mestrado dela, depois eles voltaram para o interior. E hoje está todo mundo lá no interior, e eu fui a única que fiquei aqui. De fato, sei lá, eu acho que era um processo assim de fazer outras escolhas, criar outras dinâmicas... Eu tenho uma irmã que é menor que eu.... Essa minha irmã nunca teve esses desejos de vir para São Paulo, ela sempre quis estar do lado dos meus pais, ela fez faculdade no interior, ela criou todos os elos... De todos nós, ela é a que mais tem conexão com a nossa cidade, com os amigos e com as pessoas. Ela lembra de todas as histórias, de todos os nomes... Então, na verdade, o elo

dela, a conexão dela foi com a nossa cidade. Ela se casou com uma pessoa do interior de São Paulo, morou muito tempo fora. Depois eles se separaram e ela voltou para a nossa cidade natal. Então hoje ela está lá com essas conexões que eram importantes para ela. A gente tem muito contato, a gente era muito próxima, as duas – porque os dois mais velhos iam para a escola e a gente ainda não estava na idade escolar. Porque a gente ia para a escola só no primeiro ano, nem no pré! A minha mãe tinha sido professora primária, então, por exemplo, eu cheguei no primeiro ano, eu sabia a cartilha, a metade da cartilha, porque eu aprendia com os meus irmãos. E a minha mãe estimulava muito a gente, de leitura, de ler história... Por exemplo, para a gente ficar quieta, para ela fazer os serviços dela, ela dava revistas para a gente rasgar, para a gente ler, para a gente rabiscar. Então a leitura, a revista, o livro de história, o de desenho, os gibis, que comprava todo domingo, cada um para um, atendendo os interesses de cada filho... Então era uma coisa muito próxima na nossa vida. E eu e a minha irmã mais velha, nós duas pegamos mais essa coisa do estudo e tal. Meu irmão também, mas uma coisa muito mais teórica. Meu irmão tem muitas dificuldades... Ele não se casou... A nossa vida foi muito entremeada pelas crises do meu irmão... Meus irmãos estão lá, eu vou duas vezes por ano ou alguma coisa assim... Então, eu praticamente fui criando um elo aqui, uma nova família, um novo grupo social aqui em São Paulo, que foi com as minhas amigas de faculdade. Eu tenho grandes amigas que eu encontrei na faculdade, que são as minhas colegas aí de trinta e cinco anos, e que são meus amigos. A gente casou junto, teve filho na mesma época, e a gente ia trocando a vida...

Aí tem o desafio da profissão... Enquanto você está na faculdade, tudo bem. Depois que você termina parece que você está de novo sozinha no meio do mar... Como é que você começa a estabelecer as relações? Já estava casada, tinha um filho, casei muito jovem, casei com vinte e três anos, o A. nasceu no ano seguinte. Casei em janeiro, acho que eu engravidei em junho, alguma coisa assim. Que eu tive um problema. Eu tive que tirar um ovário que estava bastante prejudicado com cistos e tal. E nessa recuperação da cirurgia, *pumba*, eu engravidei... Então em quatro meses eu tirei um ovário – quatro meses de casada – e de repente me vi grávida. E ainda... Situação financeira.... Você está começando... Então começa aquela loucura de sobrevivência, e querer existir profissionalmente. Mas então foram esses anos aí, os quatro primeiros anos da minha vida de casada, e com o meu filho, o A.

O A. também foi mais uma experiência luminosa!... De novo, era outro encontro com a luz. Quando o concebemos, eu acordei no meio da noite de novo com a experiência do facho de luz... Pensava comigo: —Nossa! De onde vem essa luz?... E, grávida do A., eu tinha

muitos sonhos de luz... A água do útero era cor de mel, dourada, e que eu tinha que me preparar num altar luminoso para ter o A. Então a experiência de gravidez foi uma experiência de graça. Eu me sentia completamente forte, potente: como se eu pudesse tudo... Então, de novo foi uma experiência de luz... (...) Mas daí, junto com isso, tinha o A. e a minha vontade muito grande de existir profissionalmente. Então, na época, o meu marido viajava muito a trabalho, não tínhamos carro, éramos “duros” *pra caramba*. A gente tinha comprado um apartamento... Quarenta ou cinquenta por cento do salário ia para pagar esse apartamento. Então a gente vivia ali, com aquela coisa estreitinha. Mas eu arrumava grupo de estudo, eu fazia um grupo de estudos de Jung e de histórias e contos infantis, eu fazia um grupo de psicanálise, eu fazia terapia. Dava aulas de inglês para arrumar dinheiro para pagar a terapia. E atendia dois ou três clientes no consultório. Então, eu me virava com esse menino amarrado em mim, indo comigo. Ele ia comigo para os estudos à noite. Ele ia comigo porque eu não tinha ninguém com quem deixar. Minha mãe não morava aqui, a minha irmã estava aqui, mas trabalhava. Ou seja, eu tinha uma coisa de dizer: “Tudo vai acontecer nessas circunstâncias e com esse filho.” Muita gente dizia: “Ai, um filho! Não tenho com quem deixar, não vou!” Eu dizia: “Não, eu vou!” Então essa era a minha luta – de ir e vir. Aí eu comecei a fazer muita coisa na linha de psicanálise. Mas eu senti que eu fui ficando rígida, sabe? Era como se eu pegasse aquela experiência teórica e começasse a querer consertar a minha experiência inteira! Você conhece essa história, ou já deve ter passado, ou já viu pessoas. Quer dizer, você começa a pegar a teoria, aplica na tua vida e se vê cheia de deformidades... Deformidades psíquicas. E começa a ficar rígida... Ou começa a exigir das pessoas. Então isso começou a acontecer comigo. E meu marido querendo construir a família, cheio de amor para dar: “Vamos ter mais um filho! Vamos ter mais um filho!” E nessa época o meu consultório já estava mais ativo. Então, o A. já ia para a escolinha, já não precisava mais da minha presença constante, eu já tinha um pouquinho mais de grana e dava para ter alguém cuidando dele no momento em que eu ia para o consultório. E eu revezava com meu marido – a gente sempre muito presente. Meu marido, bárbaro, no sentido de dar suporte. Ele vinha para ficar com o A., ou pegar na escolinha para eu poder trabalhar à noite. Quer dizer, a gente tinha um acordo bem legal... O M. foi outra experiência de luz também. Eu acho que eu fiquei com ele porque eu enxergava uma coisa luminosa nele... Meu marido... Eu às vezes até falo: “Bom, mas não sei, eu olhei direito?” Essas dificuldades de convivência... Porque parecia que aquela experiência luminosa ia garantir o sucesso, sabe?... Era a confiança que eu precisava para me soltar dentro dessas relações, e com ele foi muito assim. Eu me lembro quando eu comentava dele para uma amiga, ela falava: “Noooossa! Mas ele não pode ser isso tudo!” Ela falava:

“Olha, eu acho que metade disso é você quem está criando!” Ela falava. E eu não entendia muito bem não. Porque eu achava que não, que eu estava vendo na totalidade!... Até que a gente começa a conviver e começa a ver que a gente não enxergou a totalidade, né?... Então, nem sempre fácil essa convivência, mas mais madura. Ele é super generoso, muito amoroso... E então a gente foi indo e ele querendo filho, filho e filho. E eu dizia: “Não, pelo amor de Deus!” Eu pensava: “Passar tudo de novo, toda aquela luta!” Porque no primeiro ano e meio do A., ele viajava tanto! Eu ficava a semana inteira sozinha. Eu tinha que decidir tudo, fazer tudo, cuidar da criança. Se ficava doente, era eu quem tinha que resolver... E eu era muito jovem, tinha vinte e quatro anos. Séria, responsável e tudo, mas com muito anseio de fazer outras coisas...

Aí eu engravidei da F., e fiquei com muito medo!... Aí o medo voltou. Embora eu desejasse, mas o medo voltou: “Meu Deus, como é que eu vou conseguir?!” Porque eu me conhecia, no sentido de querer estar perto, de querer acompanhar, de viver os momentos do meu filho... O A. era, para nós, uma delícia, uma experiência maravilhosa – a maternidade e a paternidade. E eu falava: “Meu Deus, mas e agora? E a minha profissão?” Eu estava crescendo no consultório, na supervisão, na terapia. E eu falava: “Nossa Senhora! Lá vou eu parar tudo de novo! E filho pequeno, como é que eu vou dar conta?!... Eu faço questão de cuidar porque, enfim, eu que vou cuidar...” Bom, aí a gravidez da F. foi essa luta. Porque eu ficava imaginando como é que eu ia trazer a minha vida profissional com a maternidade, quer dizer, mais um filho e ainda um filho de quatro anos. Então, aí foi conturbado. Foi uma época de muita inquietação para mim. E obviamente a inquietação com a defesa da rigidez junto... Acho que foi uma época em que eu fiquei chata, fiquei difícil. E também eu me sentia muito sozinha, muito isolada. E quando eu tive a F... Nasce a F... Linda! Ela era um bebê de quatro quilos trezentos e cinquenta, um bebê que achava espaço na minha barriga. Porque ela virava, enorme daquele jeito, ela virava como ela queria. Ela ficava ali do jeito que ela mais gostava... Bom, nasce a F. Eu olhava aquele nenê lindo, cabeluda, com os olhos azuis... Porque nenê sempre tem olhos cinzas, a F. tinha olho azul turquesa... Azul escuro, mas você via claramente aquele azul, aquela luz azul do olho da F. – uma bebê linda! E era muito interessante porque ela era muito pequenininha e as pessoas chegavam perto dela e falavam: “Essa daí sabe o que quer!”... Porque a F tem uma personalidade e uma força que parecia mesmo que ela, neném, seria capaz de, ela mesma, cuidar dela, sabe? Era uma coisa... Eu ficava tão ofendida quando as pessoas da minha família chegavam e diziam assim: “Ah! Essa daí já nasceu sabendo!” Tipo: “Essa daqui não precisa de carinho.” E eu falava: “Gente, ela é um bebê! A minha filha

é um bebê! E ela, como todo bebê, ela precisa de tudo o que um bebê precisa!” E eu entrei numa crise com a minha família, achei que todo mundo rejeitou, que ninguém gostou. Entrei numa depressãozinha. Chorava, chorava e chorava e não sabia o que fazer. Como é que eu ia organizar o cuidado com o meu bebê? E ainda a família mandando uma mensagem de que esse bebê não precisava de nada, tipo: “Esse bebê já nasceu pronto!” Mas era um bebê! E ia morrer se eu não estivesse lá dando os meus peitos. E eu amamentei F. oito meses. E fazia questão absoluta disso!... Aí entrei numa crise. Aí uma amiga minha, que é na verdade a madrinha da F, eu dividia, na época, consultório com ela, ela veio... Ela vinha me ajudar a fazer massagem porque ela viu que eu estava super deprimidinha, e aquela coisa meio pós-parto, e o meu útero não voltava no lugar, e eu não me encontrava, não me achava, chorando muito. E me sentia muito culpada de estar naquela situação com o meu bebê, que era aquele presente. Porque eu olhava a F. e a F. era um presente. E eu falava: “Gente, como é que eu ganhei um presente desses?” Realmente ela era uma menina linda!... Bom, e eu naquele conflito todo. Aí a minha amiga falou assim: “Olha, vai ter um curso de relaxamento... Vem professor dos Estados Unidos.” – A minha amiga trabalhava com a organizadora do evento – “Então, ela está organizando um evento aí. E vai ter um curso de relaxamento. Você não quer fazer um fim-de semana?” Eu falei: “Cara, mas eu estou como o meu nenê, eu tenho que amamentar e tal.” Ela falou: “Olha, eu vou ver se ela concorda de você levar o neném. Você tem quem levar para ficar com o neném enquanto você faz o curso? Se der, vamos. Você leva o neném.” Eu falei: “Ah, então está bom! Você pergunta?”... Tinha dois meses, a F., dois meses! Então eu estava ali, ainda na dieta, como dizem os antigos... No puerpério... Ainda mal tinha achado meu corpo de volta. E aí a minha amiga falou e eu pensei: “Ai, gente, ia ser tão bom para mim!... Se eu pudesse relaxar aquele complexo todo dentro de mim...” Pedi autorização para levar o meu bebê e eles aceitaram. Meu marido foi super gentil. Ele me levou lá com o bebê e carrinho. E a minha empregada que trabalhava comigo de repente virou babá no fim de semana. E foi comigo para ela ficar passeando com o neném, e tomando sol. Eu saía para amamentar. E lá fui eu com meu bebê fazer um retiro. E era um retiro de budismo tibetano, o primeiro retiro budista tibetano em São Paulo. Ele fez um curso de dez dias, um curso de quatro e um fim de semana: sexta, sábado e domingo, que era um programa de relaxamento. E eu não sabia nada. A minha amiga disse: “Vai ser bom para você.” Eu podia levar o meu bebê!... Eu não tinha a menor noção que isso estava ligado a Budismo. Eu ia para relaxar porque eu queria relaxar aquela infelicidade que estava dentro de mim, aquele estado de não-saber total, sabe? E aí eu fui. E eu fiz esse de fim de semana. Voltei. Parecia que eu tinha me encontrado de novo, que eu tinha achado de novo a casa... Além de todas as

minhas rigidezes, além do que eu achava que eu não devia ser, além de toda aquela estrutura rígida com que eu vinha construindo o mundo, a minha realidade. E então eu podia de novo, contatar o mais íntimo meu, encontrar a paz interna, silêncio... Não me atacar tanto, não me exigir tanto. Então, foi uma experiência muito de abertura, de maciez para mim. Mas até então eu está fazendo relaxamento, não tinha a menor noção de onde eu estava entrando! E aí a organizadora, que era também instrutora, depois chamou as pessoas que participaram para uma vez por semana se encontrarem e continuarem fazendo esses exercícios. E aí eu continuei. Eu falei: “Ah! eu quero participar, porque é tão bom fazer esses exercícios.”. Aí eu comecei fazendo uma vez por semana, depois ela começou a dar aulas duas vezes por semana e eu fui fazer as duas vezes por semana. Porque eu sentia que os exercícios, para mim, tinham o efeito de um remédio que eu tomava. E que ele tinha uma durabilidade que quando ia acabando o efeito era hora da aula de novo. Então eu ficava bem durante a semana! E eu comecei achar que era possível levar a minha vida de novo... Encontrar estruturas com os meus filhos. Então eu sempre digo que a F., embora quando ela veio eu fiquei completamente apavorada, mas a F. de novo me mostrou o caminho da luz. Eu sempre falo isso para ela, porque foi uma experiência... Desculpa! Lembrar disso de novo, aconteceu há tanto tempo!... F. hoje tem vinte e seis anos... E é linda, continua linda, desde quando nasceu. Mas eu choro porque eu acho que é porque foi doído para mim, muito doído para mim... Essa gravidez... Porque eu reencontrei os meus medos, e não a experiência luminosa, nova, que foi ter o A. Porque era tão novo para mim tudo... Ficar grávida? Imagina! Eu nunca imaginava ficar grávida... Nunca fiz aquele sonho de “Vou casar, vou ter três filhos lindos e uma casa maravilhosa.” Não. Eu tinha vontade de trabalhar, de ser profissional, de fazer bem para os outros, de fazer alguma coisa significativa na vida. Que não fosse só cuidar de casa e ter uma casa linda, filhos e marido. E que era muito o modelo de onde eu vinha. Então, eu sentia muita culpa de estar vivendo aquela dinâmica, mas era o que eu vivia na época... Essas são as minhas exigências pessoais. Então, com essa história, eu comecei a participar do Budismo tibetano...

Um ano e pouco depois a professora de relaxamento perguntou se eu não queria começar a dar aulas junto com ela... Bom, aí eu fui saber que isso estava ligado a uma linhagem budista, e eu comecei a me interessar. Conheci o Budismo... O máximo que a gente já tinha lido era Sidharta, que todo mundo já tinha lido: Sidharta, de Herman Hesse. Todo mundo já tinha passado por essas leituras e eu também. Comecei a ser estimulada a trabalhar com tradução. Porque eu falava muito bem inglês e eu traduzia algumas histórias infantis para

ela, traduzia alguns textos. E ela começou a me estimular: “Você não quer estudar um pouco a história do budismo?” E então aí começou o caminho... Os vinte e seis anos da F. são também os meus vinte e seis anos de budismo tibetano. Porque daí eu comecei com participações diversas. Além de ser aluna, eu fazia aula lá duas ou três vezes por semana, e eu ajudava nos diversos projetos. Sei lá, fazia granola em casa para vender – doando para vender – ajudava um pouco na Secretaria, enfim, ajudando a criar condições de o centro budista existir. Aí começaram os projetos de Arte Sagrada. Então teve um projeto lindo de estátuas. Daí meu marido, que é muito hábil manualmente, também foi ajudar no projeto das estátuas... Era difícil porque isso demandava outro tempo: eu tinha o consultório, eu tinha as crianças e eu tinha o budismo tibetano, e o meu marido. Ele dizia que ele era o último da lista... É nessa ordem: o consultório, os filhos; ou os filhos e o consultório, – invertia de posição – o budismo tibetano, as —painéis e ele. Então era mais ou menos assim... complicado... Porque exigia muita paciência da família. Às vezes eles queriam fazer um programa e eu tinha uma atividade no centro de estudos, então foi uma luta. Mas, olhando para isso... Essa é mais ou menos a história concreta. Hoje os meus filhos são super bem, os dois. O A. é médico, super aluno, muito generoso. Ele trabalha atendendo pessoas com muita necessidade... Enfim, já está casado há três anos. A mulher dele é o novo membro da família, é médica também. A F. fez três anos de medicina, mais alguns para entrar na faculdade... E no terceiro ano, entrou numa crise depressiva porque ela estava completamente desajustada. Aí ela foi para análise e decidiu parar a faculdade. E a gente deu o maior apoio. Ela ficou três meses fazendo cursos de artes... E aí decidiu fazer faculdade de Artes. Termina este ano o quarto ano... Agora está encontrando o caminho profissional dela, e isso é muito bacana! Foi um processo para a gente e para ela também... Renovador! Eu sempre digo: a F. está sempre renovando a família, sempre trazendo novas luzes, novos conhecimentos para a gente... Então, a gente está vendo que, enfim, tem um caminho bacana para ela percorrer... Ela também pôde viver o drama dela e encontrar seus significados, qual o caminho dela. Então eles estão bem, estão muito bem. E hoje, meu marido, depois de se sentir o último da fila, também participa do centro budista. Ele é um administrador e trabalha para gerar recursos para a nossa comunidade. Para haver um crescimento era importante que a comunidade fosse autossustentável, mas, com cursos, é difícil você criar uma esfera de benefícios muito grande. Você tem um limite variável a cada ano, dependendo do movimento, da economia, das pessoas, etc... Um limite do que você consegue fazer. Então a gente sentiu a necessidade de criar um negócio, de ter um negócio que pudesse gerar fundos, e que esses fundos pudessem ser revertidos para os vários projetos da comunidade. Essa era uma instrução do nosso professor: para o Centro existir saudável, ele

precisa ser autossustentável. Ele não pode só depender de doações... Fazer doações, na verdade, não é cultura no Brasil, a gente nunca teve doações. O que a gente considera doação é o dinheiro que os alunos pagam para os cursos. E o nosso trabalho é um trabalho voluntário... Então é realmente um trabalho de doação, é um trabalho meu... Por absoluta confiança de que cada passo que eu dou nesse caminho, abre essa luz protetora para mim. Então essa é realmente uma convicção que eu tenho. Às vezes me afasto, às vezes me aproximo, mas eu sempre tenho isso muito claro: eu chego no centro budista e nem sempre é uma alegria porque tem tantos problemas e tantas coisas para solucionar no dia a dia, nessa vida complexa que a gente tem. Mas eu entro lá e eu reforço a minha motivação: “O que eu estou fazendo aqui? Para que eu venho aqui? Eu venho aqui para trabalhar as minhas qualidades internas.” É essa a minha motivação. Eu não vou lá para ser... Já houve uma época em que eu achei que eu ia lá para ser melhor terapeuta. Não... Mas eu sei que eu vou para lá para ser melhor pessoa: para trabalhar a minha dificuldade e para entender o meu sofrimento, para ajudar a minimizar o sofrimento dos outros. Porque, de verdade, acho que talvez a maior transformação é essa: ela tem que acontecer internamente. Não existe uma mágica... O céu, o sol continuam iluminando. É verdade que tem talvez uma força espiritual muito grande da qual a gente pode se nutrir. Mas a experiência de transformação interior é a sua responsabilidade, e ninguém vai fazer isso por você. Porque ninguém entende a sua teia, a sua teia de sofrimentos, a sua teia de defesas... A sua teia de beleza ou a sua teia de tristeza... E essa luz ilumina tudo isso. Às vezes o seu sofrimento vem muito claro à tona. Às vezes as suas qualidades. Mas, de qualquer maneira, ilumina um conhecimento. Então eu acho que a minha conexão com o Budismo tibetano, ela aconteceu num momento de escuridão em que eu estava completamente sem saber para que direção eu ia, e também sem muita confiança nas estruturas que eu tinha buscado naquela época...

A psicanálise, por exemplo, acho que eu nunca fui tão infeliz internamente! Porque mais acirravam o meu superego as exigências, as minhas auto-exigências, do que numa generosidade em ser a pessoa que eu podia ser... Com esse conhecimento... Então surgiu a experiência da meditação, do relaxamento, ou mesmo do estudo da filosofia budista... Aí eu entrei muito nessa área das traduções. Como eu, muitas vezes não podia estar fisicamente lá e eu podia trabalhar em casa, porque eu tinha os meus filhos pequenininhos, então eu ficava trabalhando em casa, traduzindo em casa... Eu comecei a traduzir livros de budismo tibetano. Aí aprendi a traduzir com o filho brincando, com o rádio ligado! Aquela coisa que você estuda e balança o carrinho... Que as mulheres da nossa época tiveram que viver nessa

dinâmica, *escolheram* viver essa dinâmica... E assim tem sido essa experiência... Mas acho que essa experiência da quietude, da imensidão luminosa, que é uma experiência acessível para todos os seres, que isso não me torna melhor do que ninguém porque se cada um de nós fizer esse percurso vai encontrar essa experiência... Podemos ficar dentro dela, contatar um conhecimento que é mais intuitivo, menos racional, mas que vem quase como uma verdade mais profunda... Que reúne mais a sua experiência interior... Quando a minha vida terminar, seu eu tiver avançado um pouquinho nessa direção, as outras vidas talvez sejam melhores... Sejam menos sofridas – se a gente acredita que esse conhecimento se propaga nesse espaço... E que eu acho que sim, que eu acho que é alguma coisa que não desaparece. Embora o “eu” seja uma construção fictícia, ele é aquele que cria estruturas que fazem com que depois você se veja sozinho dentro da casa... Mas tem todo uma corrente, tem todo um fluir de experiência que está disponível mas que não necessariamente leva a gente para a individuação... Eu acho que tem um impulso de individuação, mas nem todas as pessoas seguem esse impulso. Ou seja, tem que haver um esforço consciente, tem que haver uma necessidade de autoconhecimento, tem que haver um anseio positivo de você dizer: “Ah! Eu quero me juntar com essa corrente, deixa essa corrente fluir dentro de mim.” Porque a gente tem tantas travas que não dá para ela fluir com intensidade, ou ela flui ali, que nem um riachinho pequenininho... Eu vejo muito como meta de crescimento pessoal e que eu acho que eu posso contribuir com as pessoas no meu trabalho, com os meus filhos, na minha família... E eu acho que esse conhecimento acaba virando bênçãos que ajudam as pessoas em diferentes momentos de vida... Hoje nós não temos mais meu pai, não temos mais a minha mãe. O meu irmão está seriamente doente, fisicamente agora, com um enfisema... Tudo o que você pensar... É muito delicada a estrutura dele, não sei se ele vive por muito tempo, está exigindo muitos cuidados... E sempre quando você pensa assim: “Ai, meu Deus, como é que a gente vai fazer isso?” De repente, se encontra uma possibilidade macia, encontra uma forma de lidar com essa situação... Que abre um novo fôlego, meio sem saber direito, mas que talvez é isso que a gente caminha pela vida, um pouco sem saber direito... Aprendi também com essa vivência do Budismo tibetano que não tem importância não saber. Porque o não saber é um momento muito sábio. Porque é o momento em que se começa a fazer perguntas de novo, a sair da acomodação, das estruturas da vida que a gente tende a se acomodar... Acho que é mais ou menos isso, essa história... Acho que ela pode ser contada através desses eventos... Não sei explicar para você, pôr em palavras para você... Mas ela é mais uma corrente interior na qual a minha consciência resolveu se interessar, e começar a cultivar um exercício de como ficar perto desse fluxo... Que não é meu. É um fluxo de sabedoria disponível para todas as

peessoas... De repente às vezes eu ando pela rua, e às vezes eu olho para as pessoas e fico pensando em quanto conhecimento existe numa pessoa única... Desde o corpo, desde as estruturas, ou desde a forma de pensar de cada um, ou desde o jeito de reagir de cada um... Embora tenha semelhanças, mas é tão único, tem tantas particularidades... Então tem tanto conhecimento possível de ganhar corpo nesse mundo. E se a gente puder pelo menos entender essa experiência que a gente corporifica, que cada um de nós corporifica por um período de tempo só... Talvez a gente esteja se aproximando mais dessa corrente. Eu acho que a mensagem do Budismo, quer dizer, como eu te disse, quando entrei eu nem sabia que era um caminho budista e fui conhecendo que esse conhecimento que eu estava praticando vinha da tradição budista – que é também muito a forma do Rinpoche²⁴³ ensinar, que é uma forma não convencional, não doutrinária, mas é passando essa sabedoria para um exercício de autoconhecimento, de contato mais profundo consigo mesmo... Ai, eu pulei o Jung! Como eu pulei o Jung?... Eu posso falar mais dez minutos?

Quando eu descobri que o budismo tibetano estava ligado à tradição budista, que eu não tinha procurado conscientemente... Eu me lembrei porque teve um marco na faculdade quando eu comecei a fazer os núcleos de estudos de Jung, como eu estava te contando. Eu li *Memórias, sonhos e reflexões* e foi um impacto na minha vida! Eu tinha vinte e um anos. Eu fui para umas férias na minha casa e todo mundo brigava comigo porque eu não conseguia me separar daquele livro!... Parecia que ele estava revelando, pondo palavras e experiências nesse fluxo interior que eu conectava levemente com essas experiências de luz. Era uma riqueza de conhecimentos ali, que eu jamais saberia pôr em palavras. E quando eu olhei para aquilo, quando eu ouvi aquelas experiências... Eu ouvi duas coisas no Jung: uma que era esse olhar para os seus símbolos que são coletivos, ou seja, que são elementos da experiência humana. E a outra coisa que eu ouvi é que era muito importante a gente estar ligado a uma tradição de conhecimento... Que a tradição de conhecimento orientava muito a busca. E o problema do homem moderno – cético em relação à adoção de uma tradição, quer dizer, aquele ego que quer se ver livre e dizer: “Bom, eu faço as escolhas!” – é que ele não estava ancorado numa tradição de conhecimento milenar de sabedoria. E eu pensava assim: “Bom, mas como é que eu vejo?” Já não confiava na minha tradição católica, como todos nós... Sei lá, os meus anos de faculdade, de politização, etc. Religião é uma coisa que você corta da sua prática... Ter um contato semanal que é ir à missa, e ter um momento de introspecção, isso não acontecia. Me acontecia porque eu tinha um interesse de introspecção – que isso era uma coisa que me vinha

²⁴³ Rinpoche, cujo significado é “precioso” é uma forma carinhosa e reverente de um aluno dirigir-se ao lama tibetano com quem estuda.

comigo desde criança – Mas eu não tinha uma prática, eu não tinha um exercício. E desde que eu li isso, eu ficava pensando: “Bom, onde será que vai surgir na minha vida alguma coisa que eu possa me juntar com a tradição de sabedoria?” Como uma tradição religiosa que eu adotasse e que eu pudesse seguir. Porque eu era cheia de senões, cheia de críticas. Cheguei a fazer um curso na época mesmo de faculdade: eu tinha algumas amigas super católicas, e eu fui fazer um desses cursos para jovens universitários católicos. Eu voltei execrando tudo, achando tudo horroroso, tudo falso!... Falas que não estavam integradas com a vivência... Então eu estava nesse paradigma. Mas quando eu li o Jung, comecei uma investigação, passei a estar muito mais atenta aos meus sonhos, a pesquisar mais os conteúdos, a partir de então comecei a escrevê-los, a buscar correspondências e ampliar o leque do conhecimento da cultura para saber o que eram esses signos, o que eram esses símbolos... E por isso o interesse pelos contos de fadas, fiz vários estudos... Então essas duas coisas ficaram para mim. Quando eu descobri que o relaxamento estava ligado a uma tradição budista... Era engraçado porque a mensagem do Jung parecia um instrutor interno... Que meio que direcionava a coisa para um lado ou outro... Aí eu comecei a juntar, comecei fazer estudos que iam na direção junguiana, não formal. Nunca fiz sociedade, nunca fiz nada disso, nunca quis entrar nesse formal. Eu fiquei sempre... Com análise, muito do lado da minha experiência. Não conseguia ir nessa outra direção... E aí eu fui juntando essas duas coisas. E começar a conhecer uma tradição budista também se aproximava do meu interesse de conhecer a mente, então juntava as duas coisas. Como o budismo enfoca muito essa transformação através do conhecimento da mente, então parecia que eu tinha encontrado “o” campo de treinamento, “o” exercício mesmo de conhecimento. E aí apaziguou... Eu entrei numa corrente de sabedoria, de conhecimento. Não que eu a tenha, mas é lá que eu tenho um exercício. Então, mesmo em momentos difíceis – porque as pessoas não se relacionam com a sabedoria, as pessoas se relacionam com os egos!... E está aí a razão dos nossos problemas e das nossas dificuldades. Eu também me relaciono com o meu ego, com a minha dificuldade, com a minha sombra e com os egos dos outros – então esse exercício de tornar esse reconhecimento um caminho de conhecimento é muito desafiador! Porque é muito fácil, quando a sombra bate, você, ou projetar “que aqui não é o meu lugar” ou “isso não é bom para mim!” ou “essas pessoas...” Todos esses truques que a mente da gente vai criando para tentar proteger o ego de encarar essa realidade, de olhar e dizer: “Ei, como é que isso está sendo criado? Como é que esse sofrimento surgiu para mim?” E conhecer isso de dentro *enquanto* você está vivendo essa dor, que a gente quer se defender dela a todo custo. É um desafio... Muito desafio! Então eu acho que eu aprendo muito com esse suporte da tradição budista, com esse conhecimento. E quando leio sobre a vida de

praticantes, vejo que é um caminho... Um caminho interior. É um olhar para dentro para conhecer essa mente que cria essas realidades, que cria a realidade. E eu acho que isso me integra: integra o meu trabalho, integra o compromisso que eu tenho, quer dizer, que eu crio para mim, de poder ajudar as pessoas a diminuïrem os sofrimentos delas... E basicamente o meu... De trabalhar o meu sofrimento mesmo! Sabe, porque, de verdade, trabalhar o meu sofrimento humano é ajudar a dissolver o sofrimento no mundo. Porque não sou nada diferente das outras pessoas. Então, a tradição budista diz assim: se você consegue salvar uma pessoa, mesmo que essa pessoa seja você, uma única, que pode ser você mesma, você está fazendo uma imensa contribuição para o mundo. Porque você está colocando essa qualidade de conhecimento disponível no espaço. E se você tem essa conexão com o espaço, você pode sorver essas qualidades... Essas qualidades não são de *alguém*!

Se você ler o *Red Book* do Jung, o Livro *Vermelho* agora, você vê essa corrente de sabedoria se manifestando, e ele conversando com todas essas estruturas da mente, e tentando reconhecer qual é a verdade dessa experiência... Esse livro... Você bate continência, faz reverência e você diz: “Bom, tem aqui uma exploração da mente humana que vale a pena a gente se aproximar, mesmo que seja olhando um daqueles desenhos, uma daquelas mandalas.” E sequer quando você consegue, pelo menos, ficar com algum trecho daqueles meditando durante a semana e tentando entender essas dimensões. Então eu brinco com o pessoal e falo: “Olha, esse livro é para ler de joelhos, respeita o que tem de mais profundo dentro de você.” Que a gente não sabe... Você não sabe como falar, você não sabe como dar voz, você não sabe como dar expressão... Eu acho que o meu conhecimento é pequeno, mas eu tive a sorte de, nesta vida, ter encontrado esses sábios, esses caminhos de sabedoria que vieram através do Jung. E que vieram através do Rinpoche, porque foi esse mestre com quem eu fiz essa conexão... Foi com esse professor que eu fiz uma conexão que abriu todo o universo expansivo que vou precisar de várias vidas para poder processar. Mas, de qualquer maneira, esta conexão me traz de volta para essa qualidade interior brilhante que está disponível para todos os seres, não é característica minha, eu vejo isso disponível para todo mundo... Fico feliz de poder ser guiada assim, de poder ter acesso a isso... Eu acho que o budismo apresenta, para mim, uma ferramenta de conhecimento, de técnica, de prática, de exercício mesmo. Para isso não ser um exercício mental só. Mas um exercício que integre o ser, que realmente me faça estar em paz, quer dizer, que eu possa sentir essa paz de conhecer. E não aquele conhecimento dissociado que foi o meu caminho, por exemplo, anterior da psicanálise. Durante a faculdade não, porque eu estava tão encantada com tudo o que eu vivia,

que tudo era uma descoberta sempre feliz. Mas depois, durante a profissão, como o terapeuta é o seu próprio instrumento de trabalho, você tem que se trabalhar, não tem ninguém dizendo para você: “Faça assim!” E não tem modelo! Para cada paciente, para cada pessoa, você tem que descobrir junto... Então o trabalho da gente é um trabalho muito sério, de muito compromisso. Tem gente que não liga, não vê dessa maneira, mas para mim é de muito compromisso. Eu acho que o budismo me deu ferramentas práticas, muito eficientes, de cultivar o contato comigo, de me abrir para o outro, de estar mais presente, de exigir menos de mim – porque sou *hiper* exigente comigo – Trago essa estrutura de toda a minha história pessoal: de exigir muitos resultados e *performances* e tal. Mas, no nosso trabalho, esse tipo de coisa não se aplica muito. Porque você tem que entrar meio que no fluxo do encontro com o outro. E tornar isso um caminho de entendimento, de sabedoria e de significado. Quer dizer, significado para mim, e de sabedoria porque de verdade eu acho que essa talvez seja a nossa função humana mesmo: desenvolver a sabedoria. E que começa com a gente... Essa sabedoria de quem a gente realmente é. Então eu acho que cada passo que eu dou, cada vez que eu chego no budismo tibetano, eu me lembro do que eu estou fazendo lá: “Eu não vim aqui só para dar uma aula ou fazer um trabalho chato. Isso é para poder gerar esse benefício para que outras pessoas possam também sorver desse ensinamento, desse conhecimento.” Então a minha vida também passou a ser um exercício para mim e para os outros, nesse sentido de dizer: “Ah, tá bom! Eu quero compartilhar isso com as pessoas.” E é muito bom poder, de repente, você só se sentir fazendo parte dessa corrente.

Eu trabalho das sete da manhã às dez da noite, todos os dias. Eu tenho muito trabalho. Eu traduzo, dou aulas – dou três ou quatro cursos de às vezes dois anos de duração que requerem trabalho de pesquisa – cuidado dos meus clientes, dos meus filhos, que são muito preciosos para mim. Então eu tenho uma vida bem ocupada... Eu posso participar desse universo, posso entrar nesse fluxo. Você não sabe a satisfação que isso me dá! Então, isso pra mim não é trabalho. Sou uma formiga nesse processo. Mas fico feliz de ter essa alegria de participar e de sentir que: “Ah, sim! Hoje eu tenho uma tradição de conhecimento para me apoiar, e eu posso discutir as minhas dúvidas e as minhas questões.”

O Rinpoche mora nos Estados Unidos. Ele não gosta muito da “gurutização”, do encantamento superficial, não! Ele é trabalhador. Ele é um grande mestre preocupado em ocupar, e pôr no mundo, e revitalizar esse conhecimento, essa sabedoria budista no mundo. O Budismo nasceu na Índia, mas depois migrou para o Tibete, para o Nepal e para a China. E aí foi se ramificando e acabou desaparecendo na Índia. Mas ele ficou preservado especialmente

no Tibete, por conta das condições geográficas, pois o acesso ao Tibete era difícil. Mas com o apoio dos reis, dos próprios reis tibetanos que instituíram o budismo como prática religiosa e até de governo, – porque a própria Constituição era baseada nos ensinamentos budistas – então o Budismo floresceu nesses lugares, mesmo que tenha desaparecido na Índia. O Rinpoche migrou para a Índia, juntamente com outros monges que fugiam da invasão chinesa que aconteceu no ano de cinquenta e nove. O Rinpoche foi para a Índia e ficou dez anos lá. Ele é um grande mestre budismo tibetano, da tradição antiga dos ensinamentos que foram para o Tibete... E aí o Rinpoche foi para os Estados Unidos no final dos anos sessenta. E até setenta e três, setenta e quatro (1973- 1974), ele ensinava pessoalmente, ele dava as aulas. Ele é extremamente brilhante na forma de conduzir, na forma de ensinar. Hoje está em retiro permanente. Quando chego perto dele, – e isso é muito comum quando se chega perto dessas pessoas tão especiais, tão sábias – tenho a sensação de que a minha cabeça é um espaço infinito. É muito interessante a experiência que você tem ao simplesmente chegar perto de uma pessoa dessas. Às vezes tenho até um pouco de dificuldades de juntar os meus pensamentos habituais, aqueles que estão nos trenzinhos já previsíveis. Eles se dissipam! E você tem uma sensação de plenitude, de expansividade, que é uma coisa extraordinária. E você não precisa estar exatamente como eu e você estamos aqui, perto uma da outra... O *Dalai Lama*, quando estive no Brasil três ou quatro anos atrás, eu fui ao evento que teve no Anhembi. A gente estava lá, participando também, nós montamos um estande. Na hora da entrada das pessoas, como não tinha lugar marcado – sabe quando entra aquele bando de pessoas brigando uma com a outra? Uma porque achava que tinha que ter posição suficiente para poder sentar na frente, um brigando com o outro: “Essa cadeira é minha!” Aquela coisa humana assim que você vê. Tudo um bando de budistas... Mas aí você vê aquelas atitudes mais pernósticas. Bom, enfim, tudo isso acontecendo e o *Dalai Lama* chega com aquela simplicidade, mãos unidas em prece. E ele começou falar. Teve um intervalo e só tinha *um* restaurante no saguão que estava mais próximo das palestras. Senão você tinha que ir ao *Holiday In*, tinha que pegar carro, ir a um outro lugar. Então, aí eu pensei comigo: “Bom, quero ver na hora do almoço essas pessoas com essa atitude. Como é que vai ser esse negócio com *um* restaurante, um sistema super escasso para o número de pessoas que estava lá.” As pessoas, depois que ouviram a palestra, faziam uma fila que serpenteava umas trinta vezes para poder esperar a vez de chegar nesse restaurantinho. Mas ninguém brigou, a atitude das pessoas mudou da água para o vinho! Todo mundo espera a vez tranquilamente, não houve disputas. Olha, foi um negócio... E aí você diz assim: “Mas como que, por questão de horas, essa atitude se modifica?!” E de verdade, é essa a qualidade oceânica desses mestres. Eles têm

uma qualidade que te toca de um jeito que você não consegue muito pôr em palavras. Mas o que acaba acontecendo, pelo menos do ponto de vista do nosso mestre? Você fica encantada, em êxtase! Quer dizer, a gente cria uma reação emocional a esse estado de plenitude que você experimenta ao estar em contato com essas pessoas. Porque é realmente muito diferente de estar perto das pessoas comuns, que não carregam essa sabedoria. Então, o que acaba acontecendo é que as pessoas ficam naquele encantamento superficial... O ego vai criando estruturas de como preservar, de como agarrar aquela experiência e não deixá-la fugir. E, de verdade, você está criando um campo ilusório onde você vai fatalmente criar a um novo conjunto de sofrimento. E o Rinpoche, na verdade, foi se afastando disso porque ele não queria que seus alunos criassem esse tipo de estrutura, mas que ao contrário, que a gente pudesse voltar para dentro para distinguir que estruturas de mente criam abertura e expansividade e que estruturas de mente criam sofrimento e depressão ou dificuldades. Então a ideia dele era que a gente fizesse o trabalho de observar como é que isso é criado. Porque isso é gerado pela mente. Então, o que ele fez? Entrou em retiro porque ficava muito chateado com essa gurutização. E treinou seus alunos mais antigos para serem os instrutores. Então, nós: eu e outros instrutores hoje somos esses alunos que ficamos nessa posição desconfortável de pôr o nosso treinamento à mostra. Porque, de verdade, a gente sentada ali na frente, dando as aulas ou dando os cursos, é o nosso treinamento. Então, ali, nós não somos gurus, nós não somos mestres, nós somos praticantes. E o que nós praticamos? Nós praticamos desenvolver esse conhecimento da mente. Então, nós somos treinados a desenvolver, a progredir nesse conhecimento. Então é cheio de dificuldades, cheio de questionamentos. O que você fala lá, você fala uma coisa linda que não é nem sua. Você está repetindo, você está conduzindo essa sabedoria como um circuito elétrico. Mas aí o aluno fala: “Ah, como você é maravilhosa!” Quer dizer, tem um lado maravilhoso que é quem participa desse fluxo de sabedoria, de fato está carregando uma coisa muito maravilhosa na mão. Mas isso não é uma coisa pessoal, não é uma coisa da Lúcia, que sem a Lúcia essa transmissão não aconteceria. Ela vai acontecer de outras maneiras e com quem decidir carregar isso nas mãos... Então, de fato, o trabalho do Rinpoche começou a ir numa contra-corrente dessa gurutização toda cheia de dependência. É como se eu pudesse imaginá-lo dizendo: “Você está do meu lado se isso faz sentido para você, e se você quer trabalhar para que isso continue existindo aqui no ocidente, porque senão isso desaparece.” Ninguém sabe o que vai acontecer, como é que o budismo vai se propagar no ocidente. Nós temos outras tradições, completamente diferentes das abordagens filosóficas deles. E a minha profunda admiração pelo Rinpoche é que ele entende como a nossa mente funciona. Ele entende de onde a gente vem, quais são as nossas premissas filosóficas, como é

que a cabeça da gente está orientada. Então ele apresenta isso e aí você reconhece: “Sim, é verdade! É assim que essas minhas estruturas são estabelecidas. É a partir desses conceitos, a partir desses paradigmas.” E aí ele começa a questionar isso, a indagar isso. Mas você sabe de onde você está partindo. Não é uma coisa que te deixa sem chão. Não é a falsa ilusão que a gurutização promove, é uma experiência autêntica. É uma coisa que permite o seu autoconhecimento, permite a sua indagação, ou seja, você sabe com o quê você está trabalhando. E a forma concreta dele trabalhar é te envolver num projeto onde você coloca a sua energia. Então a transformação acontece junto com você *fazer* alguma coisa. Então, todo o trabalho com o Rinpoche requer a prática, o estudo e o engajamento num projeto. Porque o projeto é o campo de relação, é o campo de exercício.

Eu estive com ele poucas vezes e tive a sorte de traduzi-lo diretamente, porque, como eu faço tradução simultânea também, eu tive a sorte de estar do lado dele, podendo traduzi-lo para um público maior. Então acho que esse também foi um privilégio. Mas algumas vezes a gente vai lá e a gente não o vê. Às vezes ele não aparece fisicamente, mas ele manda cartas, ele manda mensagens para o grupo, ele manda instruções para nós aqui, de como é que a gente tem que conduzir isso assim ou assado, a gente tem relatórios constantes, mensais. Então com isso a gente vai trabalhando o nosso nível de entendimento, muito concretamente nas nossas ações... Então, de que forma você cria estruturas externas para que isso se manifeste e não que você chegue lá e veja a Lúcia com a sua chatice, mas que você veja *além* da Lúcia... Ou veja a personalidade do diretor, o que em geral é muito o que acaba acontecendo. Você vai nos lugares e você vai se deparando com as dificuldades dos diretores, dos coordenadores... Quer dizer, a gente vai se relacionando com os egos e não com a sabedoria que está disponível ali, naquela reunião de pessoas. Então, isso para nós é assim, é um trabalho sempre constante, é onde a gente está. E a forma dele trabalhar está muito atrelada ao trabalho mesmo. Então, para você trabalhar com ele, com essa comunidade, é importante você estar ligada a algum projeto. Você não precisa ser a coordenadora do projeto, mas você participa do projeto. Eu posso ter participações diferentes em outras áreas e enquanto isso eu estou desenvolvendo os meus interesses, aquilo que me chama, aquilo que me anima. Então, o Rinpoche hoje, ele se relaciona pessoalmente e diariamente com um grupo pequeno de alunos, com o pessoal que mora em sua comunidade. Ele tem muito essa preocupação de criar raízes, seja preservando ou escrevendo livros, que ele escreve maravilhosamente... Enfim, toda a atividade dos projetos é criada para sustentar a tradição, a preservação da cultura. Como ensinamento, é tornar isso acessível para as pessoas, fazer as

peessoas pensarem... Mas ele não gosta muito daquela coisa: guru, devocional *fake*, sabe? Um devocional falso que você nem assentou ainda dentro de você o significado real diante daquilo que você realmente admira e você pode dizer: “Sim, eu me prostro diante disso.” Como uma coisa genuína... E é muito importante esse genuíno se o budismo quiser criar raízes no ocidente. Porque nós somos muito volúveis... Aliás, é a mente humana! Você se interessa por uma coisa agora, depois você se interessa por outra e depois você se interessa por outra, e assim vai. É difícil você criar raízes... Tradição de raízes, de raiz de conhecimento. Ou seja, a gente tem que redescobrir as formas de sustentar a tradição. Então o Rinpoche é um mestre bem tradicional. Por exemplo, em seu monastério não tem ninguém iniciado, não tem ninguém monge, embora as pessoas vivam uma vida monástica, com regras, mas ninguém é iniciado. Todos são ocidentais comuns, ninguém veste roupas de monge, ninguém raspa a cabeça, não! Então, você olha e é um bando de ocidentais trabalhando ao lado de um professor tibetano... Mas ele tem, como esses grandes mestres, uma capacidade de realização. Porque não basta só sabedoria, você tem que ter a capacidade de comunicação e de realização. Ou seja, de efetivação dessa sabedoria no tempo e no espaço. Então eles reúnem essas três qualidades, e isso é extraordinário! Porque na vida da gente, a gente tem vários exemplos de pessoas extraordinárias assim, mas é raro uma pessoa que reúna essas três qualidades... Às vezes você vê grandes sábios, mas a vida pessoal deles é uma confusão. Eles não sabem muito implementar o dia a dia, é uma tragédia. Não consegue pagar a conta de luz... Em geral a gente vê essa dissociação. Mas *esses* grandes mestres, eles têm essas três qualidades reunidas. Então a força que você experimenta, que emana deles é como um dínamo, não sei te explicar, um constante dínamo, é muito interessante. Eu tenho um profundo respeito por ele... Eu diria uma dedicação mesmo. Ele me conhece, ele sabe quem eu sou, ele sabe que eu faço as traduções. Mas tem gente lá que trabalha há quinze ou vinte anos na comunidade que nunca o viu, que nunca sentou perto dele, ou lhe dirigiu a palavra, ou ouviu-o falando para um grupo de alunos... Nunca lhe dirigiu uma palavra como a gente está falando aqui. Mas essas pessoas são absolutamente dedicadas. E aí você se pergunta: “Mas, meu Deus, o que essas pessoas estão recebendo? Qual é a fonte de nutrição?” E aí você vê que essa fonte de nutrição transcende o ego, transcende o contato pessoal. Ela vem como uma informação nutriente e protetora, e que as pessoas se sentem enriquecidas. Então é muito interessante a dinâmica de convívio, de contato com essa experiência.

Eu fico também interessada na mente do leitor, na minha mesmo, quando eu estou lendo. Que entendimento eu estou tendo? Tem um livro do Rinpoche que é uma maravilha!

Lá pelas tantas num capítulo o Rinpoche diz assim: “Você deve estar pensando assim, assim e assim.” Ele capta exatamente o que o leitor vai estar pensando a partir daquelas premissas, da organização habitual dos nossos conceitos, da nossa forma ocidental de pensar, e ele escreve isso no livro! Então não é extraordinário?! Porque você diz assim: “Como assim?!” Parece que ele está ali falando com você. Então eles têm essa sabedoria, é uma coisa impressionante! Você senta num grupo – ele recebe sempre um grupo grande de pessoas, às vezes individualmente, mas em geral quando a gente vai nesses eventos é um grupo – e às vezes você tem uma pergunta: “Se tiver a oportunidade de fazer perguntas, eu vou fazer a pergunta!” Mas ainda não encontrou o momento correto de fazer a pergunta; tem todas essas personas: adequações de como faz, de como se dirige a ele e tal. Lá pelas tantas ele formula ou responde a sua pergunta, é uma coisa tão interessante! Eu acho que eles entram em uma interação com as mentes das pessoas e, de repente, ele mesmo faz a pergunta. E aí ele começa a responder. Você começa a sentir que tudo o que passou pela sua cabeça está sendo respondido ou está sendo falado. E você diz: “Mas como é que ele partiu desse tema aqui para aquele tema ali?” É muito interessante! A maioria das pessoas sai de uma reunião dessas se sentindo atendidas pessoalmente. E ele fez uma apresentação coletiva. É maravilhoso, tem um nível intuitivo de comunicação que a gente não capta, é uma coisa que te inspira um profundo respeito... A gente diz: “Puxa, eu quero conhecer como é que isso é possível! São milhares de anos de treinamento.” Mas escuta: são qualidades humanas, entendeu?! É o mesmo cérebro! Não é?! É o mesmo cérebro, são os mesmos sentidos humanos. É o mesmo corpo e não tem nada de diferente. Mas, talvez tenha um treinamento que é o que o Buda diz: “Sim, tem um caminho. Você quer conhecer? Mas não faça esse caminho porque *eu disse* para você fazer! Faça esse caminho porque ele faz sentido para você.” A gente ainda está nesse ponto de começar a interagir com essa mensagem e ver o que ela significa para nós. Porque se ela não significar nada, ela não vai ficar. Vai ser uma onda – como as várias outras ondas de outras tradições que vieram, como o New Age, como todo esse movimento que vai passar. E vai passar porque, por natureza, a natureza da experiência é essa: ela é impermanente, ela vai passar. Se você olhar, na própria tradição budista teve muitos momentos de prosperidade e depois momentos de interrupção onde esses ensinamentos eram praticados por dois ou três monges, numa caverninha escondida contra perseguições religiosas. Então, essa é a natureza da experiência: de ser impermanente, de ser móvel. Então as estruturas não são perenes, nenhum dos mestres vai viver para sempre. Ou seja, está bem dentro de um nível de uma realização humana, com as questões humanas mesmo, transitórias, cheias de sofrimentos, cheias de enganos, mas que trazem junto toda essa corrente de sabedoria que a gente *também*

é! Então, sei lá, para mim é uma coisa que me inspira muito... Inspira muito poder tocar os pezinhos... que seja pôr os pezinhos nessa água cristalina e fresca de um entendimento maior que apazigua o sofrimento da gente...

Lama N

I was born in Denver, Colorado, in the Central Western State of Colorado, in 1948, on October 10th. I had a basically normal upbringing. I had one older brother, one younger sister and one younger brother. My father was an attorney. My mother at that time, in my early childhood, stayed at home all the time and took care of us. So we had a relatively normal and happy childhood... As I grew up, I was an introverted person. I wasn't very outgoing or really sociable. I was quiet. So as I grew up and picked a few close friends. I would hang out with them. I didn't really associate with the group, so to speak... My father was an attorney... But a kind of a very interesting man because he didn't really like his job very much. And so he tried many different kinds of other occupations that didn't work... Eventually, at a later point in my life, by the time I was about fourteen or so, I guess, our parents got divorced. My mom took care of the family... Our family finance just collapsed. We were doing very well. We moved to a new suburban home, outside of Denver: beautiful new home and we were living the suburban dream, but... Since my father borrowed a lot of money, he built up built up a financial debt, until finally it wouldn't support our lifestyle anymore... Because of this, we really had to rely on my mom. She was like the hero in the family... And she was the one that all of us found our stability in. She is still alive until this day, she is ninety-two years old. She is partially blind, but she lives by herself in her own home and is completely independent. And still has all her faculties. And is still relatively healthy... So she was always our rock of stability...

When I was young, my father disappeared for some twenty years, from about the time I was twenty one until I was around forty-two or so. He just completely disappeared... And so, for a long time we had no idea where he was. And so there is an interesting process that happened during that time because I felt that I didn't really need to carry on his lineage, or his tradition, or his pattern, his archetype, whatever you want to call it. I felt like I had been cut free from that. And so, later on I even changed my last name. And interesting... When my father was discovered some twenty one years later, he had changed his last name!... Also he was living like a monk in Los Angeles, in a hotel-type place where he had a room, just working during the day, living a very simple life... And in the evenings writing poetry. So he was really a poet at heart, that's what he wanted to do. He didn't want to have a family, he didn't want to be bothered by responsibility and job. He just wanted to write poetry, so that's what he did. And we might never have run into him again, except that later on he had a stroke and he had to go to hospital. So he didn't have the money to pay for medical care. So he

contacted the government and then they informed us that there was somebody with this name who was supposed to be legally dead. We were really shocked by that. And later, we went to pick him up and we wouldn't have recognized him if we had met him on the street, he'd aged so much... And so he was returned to the family. He came back... The whole family welcomed him back even though he had really alienated himself. Still my mother even took care of him for several years in her own home, even though they were divorced. I told my mom: "We need to have compassion for him. If we were in the same position, we would want to be taken care of." So we took care of him for many years, and he passed away a few years ago... My first big breakaway was when my father left and we were on our own, relying on my mom, and then, of course, going away to college. I went to the University of Colorado for five years. I studied electrical engineering and I got a degree in electrical engineering. So I was away from home a lot during that period of time...

I wasn't a typical engineer. I was an odd engineer. I much preferred taking Writing classes, English classes, Liberal Arts classes, Psychology classes, Advanced Physics classes, anything that was stimulating. And I found engineering to be really boring (risos). But I was determined to get through it, so it took me five years to get through it... What it should have been a four-year degree. I spent an extra year doing it, because I had taken all these extra courses...

My life has also been interesting because many times I have come close to death. I have had many near-death experiences. I think I have had a few dozen really close calls. (...) (citou situações fantásticas nas quais quase morreu) There were many incidents where, either due to my own foolishness, or due to a really strong sense of adventure, or due to some crazy occurrence, I really had to look death squarely in the face. And each time there was a sense of a tremendous relief and a sense that whatever was left of my life, whatever time I had left, I needed to spend it carefully and to not waste it, and not use it in a way that I would regret. And so those experiences were very powerful to me...

I got married in the late sixties to my first wife and we had two children, two boys, lovely boys, really lovely children... We were just footloose and fancy free at that time... The only job that I could find was as a draftsman for in an electrical engineering company. I couldn't even find an engineering job... This kind of work, you work at a table and do all the drawings. So I learned how to do drafting really well. But it wasn't a job that I felt was going to go very far. I was rather dissatisfied with it... And then I heard that this fourteen year-old boy guru had come to town... He was from India. He was teaching, giving a series of talks...

And he came to the university and talked. And I really liked what he said, it made a lot of sense to me... He was called Maharaji, the “divine light mission”. Last year I was in Chile and I met with one of the Indian gurus in his group again, which was really amazing. But at that time that had a very powerful effect on me because I had a spiritual interest, but no real way to manifest it in my own religion. My religion was Lutheran. And once back, my older brother asked me: “What happened to you anyway?! Because you were always the practical one, and everything. And now you are doing such crazy things, like the Buddhist thing. And you are going to Brazil... How did that happen to you?!” And I thought back about it, and answered: “You know what? It first happened to me because of you, because when you came back from the Air Force... You went into the Air Force a devote Christian. When you came back, you were an atheist. And you started talking all these things to me, philosophy, and how you felt like Christianity was incorrect... There were a lot of inconsistencies. It wasn’t something to be relied upon. And it just caused me to start thinking. And then you took me to a seminar: ‘Is God dead?’ And afterwards we had a very deep philosophical discussion about that. And I decided to really examine my belief system. And when I really examined my belief system, I found many things lacking, many things that I truly didn’t believe in, but that I had just accepted. And the more I looked into it, the more dissatisfied I became with the Lutheran religion as something that didn’t fulfill my questions, didn’t answer my questions. And it didn’t give me a basis of confidence, based on my own logical thinking, my own intuitive thinking. So, from that point on, I started looking for something else.” I told my brother: “It’s all your fault.” (risos)...

But meeting this fourteen year-old boy guru – and he really was only fourteen years old at that time. But he was very wise and he had a wonderful lineage and tradition behind him. – I thought it made perfect sense to me. So I started doing the practices and became part of the group. But the practices really didn’t fit with me. They didn’t resonate. They didn’t seem to work. It wasn’t something that coincided with my own disposition... It just wasn’t a fit. But it started me on the spiritual path. I knew that that’s what I wanted to do. So I told my wife: “Let’s just give up all this and go on the road, and just become hippies on the road. Let’s just explore the United States and have fun.” And so we sold everything we had, what we had leftover we put in the trunk of our car... We didn’t have our own car. It was a car that was donated by her parents to us, like a wedding gift, a little green car... And we drove off across the United States: going to communes, visiting friends... We ended up in New York because that’s where her parents lived. They had a beautiful place in Upstate New York, in the woods.

So we went there, and we just did yoga, walked in the forest, and enjoyed ourselves... They would bring us groceries on the weekend... It was a little bit boring, but we really enjoyed it... Then my wife got pregnant, so we decided: "Oh, boy, now we can't just live here, and depend on the parents. We have to start creating lives for ourselves now." We had to grow up. This was the moment that was forcing us to grow up. But we were still really irresponsible. We picked up a hitchhiker and I asked him: "You have been all over the United States. Where did you find that you were the happiest?" And he said: "The most wonderful place in all over the United States is Marine County, California, right across the bay from San Francisco. It is just the best place to live." And I said to my wife: "Ok, that's where we're going. We're going to Marine County, California. Just on the complete whim. (Indo "na onda")... I didn't want to live in my home state of Colorado because I felt I would be just following my family's track, and I didn't want to do that. I didn't want to live in New York, either. Her father was an engineer and wanted me to take an engineering job there at the firm. And I would have had a really good job there. But I didn't like New York, so we had no idea where to go. So I said: "Let's try it." We found out that her parents had a friend there, from Poland, who had just moved there. He was willing to pull us up for a while, so we moved to Marine County. So that's how we ended up in California, just on a complete whim... The recommendation of a hitchhiker, that's it... So we settled down there and I couldn't find work, because I was an engineer, but still there were no jobs, especially in California that time. So I took a job in a company where they did electrical installations. It wasn't even an engineering company, it was just a company that installed electrical utilities. The only thing they needed me to do was dig. So I had a degree in electrical engineering and what I was doing all day long was digging ditches for the electrical line. I did that for a year and a half or so. Then the economy improved and I got quite strong from digging all day long (risos). I also learned a lot about construction, and about the practical aspects of domestical electricity and electrical installations. So it was helpful to me. Then I saw an advertisement. There was a company there in Marine County. They needed supervisors. It was a big company there called F. semi-conductor. So I thought: "Well, I don't have any expertise in it, but I can tell people what to do. Maybe I can get a job as a supervisor with my engineering degree." So I applied for the job. The interview went well and then they called me back and said: "Well, we don't have a job to offer you as a supervisor, we filled that job. We do need an engineer. Would you like to join the company as an engineer?" I said: "I don't know anything about semi-conductor engineering. I didn't study that in college. I don't know anything." And he said: "No problem. We like you. We want you to be part of the company and we'll teach you everything you need to know." It's just like you

dump in the swimming pool and start swimming... So I thought: "Well, ok, I guess I'd rather do it."... Because we had a second child off the way... So I started doing the job and it was extremely stressful... I would throw up before I would go to work in the morning. I was so naïve... I was just a hippy in sandals, and now I had to wear a business suit and a tie, and go to work each day under immense pressure. It was immense responsibility... All of a sudden I was responsible for overseas operation. I was responsible for production line. I was responsible for designing a product, and for that product to be successful on the production line. I didn't have only to supervise the manufacture and the production of the product, but also continually come up with new ideas for improving it and making it cheaper and more efficient... Compared to what I went through in college, it was so much more difficult than anything I had ever experienced... My technique was that I'd go and ask the girls who were working in the factory, what they thought secretly. Because engineers are supposed to know everything, but I realized that 'no', the engineers didn't know so much. They were doing a lot of guessing, because we were dealing with physics that was on a molecular level of physics. We really didn't know what was happening. We had theories, but we really didn't know what was happening on so many different levels. So I would go out and I would start gathering information from the girls: "What did you notice when this happened? When you did this, what happened here?" So I used them as my source of information, and they became my best allies... Then, because of that, I started becoming successful, just by observation. I would go and observe everything. I wasn't well versed in the Advanced Physics, or the technology of it, but slowly, because of that, I started figuring out how to make things work. Eventually after a few years there, I was one of the senior engineers. And I had developed a new process that had saved the company millions and millions of dollars... That was a very high tech process... So I was doing really well. We bought a home – my wife and I – in Marine County, for seventeen thousand dollars... We bought a house that's worth over a million dollars now... Then another recession came along. I was there for about three, four years total... I didn't want to be a supervising engineer. I wanted to be a practicing engineer, but they wanted me to become a supervisor and work my way up in the hierarchy. I didn't want to do that... I didn't want to be in a position where I was just supervising because I loved the experimentation. I loved being in the lab. I loved doing the research and the development, and working with the people in the line. I didn't want to just sit in an office, and be responsible for telling the other engineers what to do. So I resisted that, and as a result of that, they decided that they had to let me go. I felt really upset and discouraged. (...) I found another job working for a big corporation, a big company that makes appliances. But also makes huge

generators for nuclear power plants. And the first place they set me was a nuclear power plant. (...) That was really the most boring job I've ever had in my life. And finally I decided that I didn't want to be an engineer anymore... They wanted to send me to Michigan to study a large scale generator, an electrical generator. They were going to send me there, and I was going to be there for two months away from my family, living in a hotel. I thought: "Well, this is going to be my life. I am going to be just traveling from here to there, living in hotels, and they are going to send me wherever they want. I won't have any freedom at all. I called up my wife and I said: "That's it. I think I don't want to be an engineer anymore." She was very kind, she supported my decision. I went home. I resigned my position. Everybody thought I was completely crazy. I had a great job, wonderful career in front of me, and I decided that it wasn't going to work for me. So I became a carpenter... I had a neighbor next door who wanted to build a deck. First I started remodeling my own house... Then I did the neighbor's deck solely, so I taught myself how to do carpentry. Then I taught myself how to do plumbing. Then I taught myself how to do electrical wiring and installation... So I became like a general contractor... I didn't have a contractor's license at the time, but I just did whatever project anybody needed. I would say I could do it, even though I couldn't. (risos) Then I would learn how to do it while I was doing it. Then I would be able to do the next job better... So first I only took small jobs, but eventually I started remodeling entire houses. I would take on an old junkie house and I would completely rebuild the whole house, and turn it into like a new house. The guys that were hiring me to do this, I saw they were making lots of money. They would buy an old house for around twenty thousand dollars, and they would sell it for two hundred thousand dollars when they were finished. I thought: "I should be doing that." So that's what I started doing. I got a mortgage on a house – I bought a house on the same street our house was, so I could just walk to work. Then I started rebuilding the house... At one point I owned three houses on the same street, it was almost like Monopoly. (risos)... Those homes were sold for a lot more than what I had paid for them, so it became a very profitable occupation. I had realtors and other people who wanted to become business partners with me... After they saw how I could transform a house from a total pile of junk into a beautiful home, then they wanted to find houses and take part of the percentage on the profits, become business partners, so I could have become very wealthy doing it... But still there was a certain dissatisfaction there. I wasn't so satisfied with my marital relationship. I wasn't satisfied with just doing construction... When I looked at what I was doing: I was turning homes for people that I liked into homes for people that I didn't find any affiliation with... Very wealthy people... I thought: "Our neighborhood has turned from a very fun and

wonderful place, into a neighborhood that I hardly recognize now, only rich people can live here. There used to be artists, young people, college students, and everybody else living, and now there was only very wealthy real estate people and doctors, and attorneys, and I am contributing to this.” So I decided I really didn’t want to do that, and about that time, I got into relationship with another woman, and I started to really pull away from that. It was almost as if I was leaving a life behind. It’s as if I created this life and I decided I didn’t want it, and I started doing what I needed to do to leave it behind. The major issue is that I really wanted to follow a spiritual path, and it just wasn’t happening... My wife was completely opposed to it, so finally I told her: “This is what I want to do: I want to follow a spiritual path and it’s not what you want to do. We should go our own ways.” She was very much opposed to that... I was thirty years old at that time... It was about 1978... My children were young, my children were around five and seven... That was very, very painful, because I love my children immensely... But I felt like: “All my wife and I are going to do is argue and fight?! She has a different course, she wants to be involved in a material way, I want to be involved in a spiritual way, and our courses just don’t coincide.”... We came together because we both love the mountains, we were both sports enthusiasts. We both love hiking and climbing and cross-country skiing and all that stuff, but it wasn’t sufficient anymore, and we weren’t doing that stuff anymore either... We had changed our name to Himalaya at that time, because we loved the mountains, so we legally changed our names... Then we kind of founded a lineage, because my wife, when we got divorced, she kept her last name Himalaya. She said: “I am not giving that name up, I like that name. You can change your name back if you want, but I am keeping Himalaya, and both my boys decided that they wanted to be Himalaya... When I remarried, my wife decided she liked the name, so she took the name Himalaya... My son... From the second marriage who adopted me, he said: “Ok, you are now my father.” So he took on the name Himalaya, too, and now his whole family is Himalaya. So there are two Himalaya families now... Here in Brazil it’s not so easy to change your name, but in the United States I did all the documents myself. I went to Court, and I legally had all of our names changed in the family. So my children’s birth documents were changed to Himalaya...

I got divorced. We sold the property that we had down in Marine County, and so I had some income for a while. I didn’t have to worry so much about working... I had found a community up in Cottage Grove, Oregon... Idealistic community, in that they wanted to make a community where they could make everything they needed to support the community by hand, like crafts and things like that. The whole community could be energy efficient, use

solar energy, compost their garbage, and raise their own vegetables... It was kind of a community, except that it was very practical because everybody was going to build their own home. There were elderly people involved, in their sixties and seventies, and there were young people involved, it was a whole nice mixture of people, and professionals. It wasn't just people that were irresponsible and wanted to leave society. They wanted to create something, so I guess you call it a utopian society. They wanted to create their own utopian society... I thought: "That's what I want to do." I remember I went to a Jungian psychologist at that time... I was so upset because I had left my wife for this woman, and then at some point I decided that it wasn't going to work, that our lives didn't go along together. I would visualize the future, and I couldn't see us together, so, when I told her that, the relationship was ended., but I was so upset emotionally! It was the only time I ever went to a psychologist... The girl that I was having a relationship with was a Jungian psychologist, she said: "You need to go see a psychologist, because you are so upset because we are breaking up." So I went to see this Jungian psychologist... After he had interviewed me, I only saw him once, and he said: "Well, you need to find yourself a spiritual community, that's what I recommend that you do." I thought: "Ok, that's what I am going to do."... Also, based on the fact that I had already had connections with this group, I wanted to go there and start doing construction, doing everything. (...) As soon as I got divorced, I headed for Oregon. I put everything: my tools, my truck, sleeping bag, and left the house, the kids, and left for Oregon... I didn't have trouble leaving my wife, but I really had trouble leaving my kids behind. It was so difficult, so difficult... But I felt they were better off with her – her raising them alone – than it was us together fighting all the time, and being in constant conflict... So I suppose I rationalized it in that way... As it turned out, it really turned out that way, because my wife was a very good mother, and she really raised those children well. She found another husband, and he was a very successful businessman. So now my kids are very well off. They've gone to college – which I could have never afforded to do... Went through college and they both have wonderful jobs on their own. So that whole story turned out well... I still have relationships with my sons. I see them, talk to them, and visit them periodically... And they've reconciled the fact that I left them. We had long conversations about it, and it was very difficult for them, it wasn't easy for them at all... But they really understand and they see what I've done with my life and that the reason I left wasn't because of them. So they understand that, and they are clear about that... So we have good relationships, my sons and I.

I went to Oregon and joined the community. The land was nearby a beautiful lake in Oregon, the most ideal place on the side of a mountain, and big valleys... Probably is over almost a thousand acres, it's a big piece of land, and everybody is building their own homes there... I didn't have enough money at that time to build my own home, but I was hired on and started doing construction there, and started building one of the first solar homes there. I became very involved with that community for a year or so... Then I could see it wasn't going to be successful because there was too much strife between the individuals there, too much conflict. I could see that the conflict was because they didn't have a unifying purpose, that the purpose of creating solar homes and all of these ideas, they were wonderful ideas, but they were all technical ideas. They weren't unifying ideas, and there was no central religious unifying principal. There was no person there that held the group together, and everybody: "We should have dogs or we shouldn't have dogs." It was like big issues like those. I would go to meetings and I would just go: "That's not what I came for." Eventually I left that group, but I ended up buying a home there, not so far from where that piece of property was, on the lake, and a beautiful orchard and greenhouses... I was very happy there. I was raising apples and planting gardens. I had a girlfriend who loved goats and gardens and organic agriculture, and who was very open-minded, so we had a beautiful farm there... I think I could live my whole life there happily, but I still felt like I needed something else. I wasn't so happy with the girl that I was living with. I felt I really wanted somebody that was more mystical, or more spiritual, or something... It was stable but not so, not exactly... I am so picky! I am realizing as I am telling you this story that I'm really picky... I still wasn't satisfied. It was almost there, but not quite... And then one day my girlfriend brought home a guy that she picked up on the road, a hitchhiker. He was from New Zealand. I was doing the foundation. I needed help. He was really young, and strong, so I said: "Give us a hand." So he worked, he was a great worker, he worked really hard. He and I started a really great friendship. He ended up staying there for two years, and just becoming part of the family. After about two years had gone by, we had a beautiful garden, everything was great. Then one day I got the rest of the money from the property that we sold in Marine County, so all of a sudden I got fifty thousand dollars, and I thought: "Wow, what am I going to do with this?... I could pay off the mortgage, but I don't want to do that. I should do something with it." So I told my friend: "Let's go travel, let's go to Central America, or something... Let's go to Machu Pichu." He said: "Ok. Let's do it." I thought: "Finally I found somebody that's as crazy as I am." (...) This guy, Tony, was so many years younger than I was, so he was a bit more wild than I was. Tony just wanted to party and have fun, and so, at one point, our paths split, because I wanted

to go to Guatemala and learn Spanish, because I thought: “If I am traveling, I should know the language. I really wanted to speak with the people I was traveling with, and meeting. I was often staying in very poor condition, staying in somebody’s home. I wasn’t traveling the normal tourist route. I was going hitchhiking and staying with the locals, and hanging out, so I really needed to learn the language, so I took a month-long course, an intensive course, and I only spoke Spanish all day long. I had my own teacher, and I lived with a Guatemalan family, and so I learned... By the time the month was over I was speaking fairly good Spanish...

I was living in this town... Finally my money was finished, and I thought: “Well, I could go back home, or I can continue on to Machu Pichu, my original goal. I really contemplated what to do... Right about that time Rinpoche had shown up in Eugene, Oregon, near where I lived, while I was traveling... He had arrived there, and I thought: “I think I don’t know what to do. I really don’t know what’s best.” So then I thought... “Well, I’ll really pray about it.” So then while I was really praying about this, I thought: “I really don’t know who to pray to, because I don’t believe that there is a God anymore, this is not logical, but there must be somebody who listens to prayers like this. So whoever listens to prayers like this, then I pray that whatever decision I make is the correct one, and I pray that eventually I find an occupation, a job that’s beneficial, that doesn’t create harm to the environment or to people, and I pray that I find my spiritual partner in life, and I pray that I find a teacher that can really teach me the authentic truth of the spiritual path, that I can really rely on.” So I made this prayer really strongly, and then I was there at the bus station. There was one bus going South to Machu Pichu, one bus going North to México, so I thought: “Ok, I need to go home.” I got on the bus going North. I ended up in a little town in Mexico with no money, and had to call my girlfriend for money to get home. I had almost nothing to live on for a period of time. She sent me the money, and when I got on that plane, it was like I had gone into a hole... It was like a tube, almost... I’d gone native for months... If you are a tourist, the hotel right to the airport, everything is designed for the tourist, and it’s really insulated from the surrounding environment, specially in Mexico, you go to the resort and you’re always insulated from the life of the people that live there. So it’s like I got back into a tube again, and I really felt it strongly: “Wow, this is really different: traveling as a tourist and traveling as a native in this kind of way. It was a big difference... I got back to the United States and I didn’t know what I was going to do. I didn’t really want to continue just doing carpentry work, and the girl that I was living with, we had a nice relationship, but it wasn’t really a serious long-term relationship, and I had no spiritual path... First thing I started to do was

looking for work, and I found a company there, and, as it turned out, the owner of the company lived really close by me, he was almost my neighbor, and he had a company called Pacific Tents... At the time the company was completely broke, because the product was not working well. It was leaking and there were many problems at the production of it, and with the quality of the product... Then I bought out the other two guys that were in the company for almost nothing, because they just wanted to go. I bought fifty per cent ownership in the company... So then I redesigned the product, and my partner was really good at marketing and at business... So I became the Chief Financial Officer and the production manager, so that's what I did: I redesigned the product and redesigned the production line and slowly, over time... We didn't have hardly any money to work with, but there was a local bank that was very kind to us, so eventually the business became very successful. I did that for many years, some seven, or eight years I was self-employed in this business, and I enjoyed it immensely, it was lots of fun.(...) One day, while I was at work, my partner said that there was a teacher who has come to Eugene, Oregon... By this time, I wasn't so much interested in spiritual stuff anymore. I tried everything: rebirthing, transcendental meditation, Hinduism, Yes Seminars: in those seminars, you say "Yes" to life. It's like a business seminar. There was this seminar called EST that was really popular in the West Coast for business people, and they used Buddhist principals. They didn't say anything about it, but they used lots of Buddhist principals and integrated it into their program... That seminar was also very instrumental in helping me decide what I wanted to do: to leave and follow a spiritual path and to not just do what I was supposed to do: being an engineer and raising my family... So some of those things were useful, but they always came to an end. There was always a point which I felt that my questions weren't being answered, or that the depth of it was insufficient to go any further... The image I have is like exploring bodies of water and at first it seems like it is really profound, you swim in it for a while, you get to know it, and it is like: "That's it. That's all there is." I had had that experience over and over again, so, when my partner told me that there was a teacher from Tibet, I thought: "Oh, God, another one of these guru types." I wasn't so interested in that. The next day he came back and I can still remember it was freezing cold, we were eating lunch, and he said: "He said something interesting yesterday. He said that he if we had the karma to be there that we would be in the room, but only the people who had the karma to be there. The people that were in the room had the karma to be there, basically." I went home thinking, and I thought: "How does that work? If you don't have the karma to be there, what would keep you away? Would there be some force field that you wouldn't be able to walk through it?" It didn't make any sense, it wasn't logical to me.

Then I thought on the other hand: “If you did have the karma to be there, what would have trapped you to be there? What would draw you to be into that room? How would you arrive there?” The more I thought about it, the more it didn’t make any sense to me at all, but I couldn’t quit thinking about it. Then, finally, I got to the conclusion: “What would happen if you had the karma to be there, but you didn’t go? What a shame that would be!” Then I thought: “Oh, God. Yes, I’d better go! (risos)... Maybe I have karma, and the fact that I had been thinking about it so much...” I went and met Rinpoche for the first time...

When I came into the room and saw him for the first time, I recognized him... It’s like I already knew him, he was familiar to me... It was a complete sense of familiarity. The first thought that went through my mind was: “Wow, this is what you are doing now. How wonderful.” It was just like that, and then: “Why did I even think that? I don’t know this guy!” But when I first came in, there was like a flash of recognition. In the beginning, Rinpoche really wasn’t teaching very much because he didn’t have a translator, because being from Tibet, he really hadn’t learnt English very well, he couldn’t speak English. So, the only thing we could do was draw. He would get a piece of paper and he would draw the hand of the Buddha, or the head of the Buddha. He was a very great artist. Then we would get a piece of draft paper and try and lay out the same proportions and we’d try and draw it, then he would correct our drawing. After a while, he decided: “Ok, I can’t go very far.” Then he had us start learning the chanting. We didn’t have any texts, we didn’t have any idea of what the chant was, but he would sit with us for hours, chanting one melody, just one melody, and it sounded like it came from outer space, it was so ethereal... It didn’t fit any of our melody structure, and it had all of these little transitions that are very hard to copy. So we tried to do it, and none of us could do it. Rinpoche would help us so patiently again, again, again and again, until finally he would just take a break... And then we would do it again. In the middle of this, all of a sudden I realized: “Wow, the tune that he is singing, I know that tune, I’ve heard it before... But that’s impossible! I’ve never been to Tibet, I’ve never heard any Tibetan music, I don’t know anything.” Then, all of a sudden I remembered a dream that I’d had almost three months before. It was after I had come back from Central America, and before I had started my work at Pacific Tents. It really called my attention, and I wrote the dream down because it was so impressive to me... Rinpoche was in the dream... It wasn’t exactly Rinpoche like I was seeing him now, but it was Rinpoche for sure, except that in my dream he looked like a bus driver from a television show in the United States: a very strong guy, a little bit chubby, a little bit fat, and with a really great sense of humor... There was a

comedy about this, and when I was a child, I used to watch this show, and my father loved that show, and so I would watch it with him... In my dream, I had no point of reference of understanding dharma or anything, so, it was composed out of the elements of my own mind. There was this bus driver in the front of the bus – but it was Rinpoche, there was no doubt – driving the bus... I got onto this bus, and I had my tool box with me. I was supposed to check to make sure the engine was ok, so that the bus could go. I was tuning it up, and checking the engine and stuff. All of a sudden, the door of the bus just closed, and sealed, like in Star Trek, and there was no door there anymore, there was no door! I was trapped, there was no way to get out of this bus. I was stuck on this bus, and I started to get really nervous, because the guy in front of the bus was looking at me and said: “What are you doing on this bus? Are you supposed to be on this bus?” I looked around and I realized that everybody on that bus was supposed to be on that bus, and I said: “I don’t know if I am supposed to be on the bus, but I can fix anything that needs to be repaired... Anything that needs to be fixed, I can fix it.” He laughed, and he said: “Ok, you can come along, if you can fix things, you’ll be very useful on the bus.” (risos)... Then I looked and there was one seat left on the bus, I thought: “Well, I guess I am supposed to be here, because there is one seat left.” I went and sat down next to this little boy, and he looked up at me, and I said: “Where is this bus going?” He said: “I don’t know, none of us really knows where the bus is going.” I said: “Well, how long is the journey going to take?” He said: “Nobody knows...” “You don’t even know how long the trip is going to take! Well, where are we going?” He didn’t have any idea of where we were going, he said: “No.” I said: “Well, that’s very strange. We’ll be on this bus and we don’t know where we’re going or how long it’s going to take... I need some kind of reference point.” I was feeling as if I needed to be grounded, so I got my wallet up: “At least I am going to figure out what year it is. I looked at my driver’s license and there was nowhere I could read it. I looked at someone, and said: “I really needed some kind of reference point.” He gave me a little book, and he said: “Look in here.” I looked in the index, and it went from “q” to “s”, there wasn’t even any “r” for reference point... I realized that whatever I was going to be doing, it was without any reference point whatsoever... Later on, when we first got our texts, and I was looking in our texts – our meditation text – there is a line there that says: “This is the practice with no reference point.” When I saw that, I was so amazed, I thought: “Wow, how can that be? That specific quote was in my dream: ‘No reference point’ ”... I looked up at the driver in the front and he started chanting, but in my mind, I’d never heard Tibetan chanting, so I thought he was singing a funeral dirge... I didn’t understand why he was doing that. Then I realized there was no steering wheel, there were no controls, only him standing in the bus, and

he was facing us. He wasn't facing ahead, he was facing us, and as he started to chant, it caused the bus to move... Later I heard that the name of our particular school of Buddhism was called Mantrayana Buddhism, or the vehicle that is based upon chanting, or doing these meditation practices with chanting, using mantra... So he was singing this tune, the same tune that I would hear later, and it caused the bus to move. It was a perfect analogy for the Vajrayana Vehicle, or the Mantrayana Vehicle, of course I didn't know anything at the time. I just thought it was so strange that the bus would move by his voice, and the bus moved... Eventually we came to an enormous town with traffic everywhere, and the traffic couldn't move, it was so much traffic that it couldn't move, but the bus just moved through the traffic on its own, and the bus was the only thing in the city moving. It eventually came to a bridge, and I looked up and it was the Queen's Bridge – There is a bridge in New York called the Queen's Bridge – and it just went up into the sky, then the bus started going upon this bridge... At that moment I woke up. Then later I would find that one of Rinpoche's main practices was the practice of the female Buddha Tara, and then, many years later, when I moved to São Paulo, when I saw the traffic, some twenty five years later after I had had the dream, I thought: "That's the last part of the dream! It's São Paulo! I thought it was New York City... I realized that when I was in a really heavy traffic in São Paulo: "That's what that part of the dream was about!" But the interesting effect that the dream had on me was when I heard Rinpoche chanting this chant, and I realized that I had already heard it in the dream. It was as if the past, the present and the future, all became indistinguishable to me, they just kind of blended together in one really sublime moment, and then I knew that Rinpoche was my teacher. I had no doubt whatsoever, because my own interior intuition, and history, or karmic connection had shown that to me before I even met him. So it was as if it was destined to be – you could use that phrase – or karmically... My karmic structure was such that left no doubt in my mind that he was my teacher. I had absolute certainty: as certain as anything I had ever felt in my life, I felt in that moment: "This is my teacher." There was no doubt. All of the strangeness of him coming from another country, all of the strangeness of what he was teaching us, which was completely undecipherable, I had no idea of what he was talking about; all of that, it didn't matter. I felt completely familiar and safe with him, as if he was the center of my universe, and, as he started to teach us, I realized that what he was teaching was so profound, that I felt like I'd swum off the end of the continental shelf and I only had the vast, infinite ocean in front of me; that no matter where I went, or how much I learnt, I would never come to the end of it. It was a feeling: "Now I've finally found a teacher that there is no coming to the end of the practice, or the limitation of the practice: the practice

is limitless.” So I had that really distinctive preciousness... I would physically experience that when I was swimming with my son later. We went to Mexico. We were swimming in Cabo de San Lucas. There is a place around the tip where you swim around this pinnacle that sticks above the ocean, and, as you swim around, you swim off the edge of the continental shelf, the water is so clear that you can just see it going down, down, down to the infinite depths... I had a physical experience of that, but, at that time, it was like a psychological experience: I really felt that immensity. In addition, Rinpoche was tremendously kind and compassionate. Before he could really teach me, the first thing I asked him was: “You brought all of these books with you from Tibet – I pointed to the books – what do they say? We don’t know what’s in these books.” He just pointed to all the books, and he put his hand on his heart, like this... That’s all I got, no words from him to say, but I just understood that all of the teachings are essentially to develop a good heart, to develop a pure heart, and he would say that again and again later: that all of the teachings, the essential element of all of the teachings was to develop a kind heart, a compassionate heart, a pure heart – that was the essence of everything that he taught, the motivation... So that was the beginning of my path with Rinpoche.

When I first met Rinpoche, it was really a major change in my life. I guess you could call it a sea change, it affected everything in my life. So that’s what it was like for me: my whole life really changed at that point, and it was really due to Rinpoche’s influence. Years later, I was working with him down the Kadro Ling, and setting statues up in the shrine, I turned to him and said: “Rinpoche, because of you my whole life changed all for the better, and everything that I am experiencing now is due to you.” He just smiled, and he was really happy I realized that, but it was true. It was a really profound impact that he had on my life, not only the way my life went logistically in terms of changing the course of my life, but also in terms of the way I think, the way I react, my view of reality; everything underwent a profound change... The first time I met Rinpoche, it was an interesting meeting. There was an interesting side story here because *Lama T.* had also just recently met Rinpoche, just a few months before, and had become a very close student of his because she really understood what he said. At that time, his English was not very good, and he didn’t have a lot of words... She didn’t know Tibetan at all, but she had almost a psychic ability understanding what he meant. He would only say a few words and she would get the meaning of it. She said it was like listening with her skin, like absorbing everything just being so receptive to what he said, so she was able to communicate with him, and eventually she became his main translator because she had that capacity for understanding. She became very close to Rinpoche, because

she could really act as his mouth piece for talking to others. At one point, she went to him and said: “Rinpoche, I really need a partner, a dharma partner.” Rinpoche said: “Well, I’ll pray for you, I’ll make prayers.” Then later he came to her and he said: “I had a dream and in my dream I saw this young man and he had a beard, kind of tall. I know what he looks like, I’ll watch out for him.”... Later on, a doctor showed up, he kind of looked like me, and Rinpoche said: “That’s him, that’s him!” And *Lama T.* said: “No Rinpoche, that’s not possible! He is married. (...) Please Rinpoche, you don’t need to do this. It’s embarrassing to me.” And so Rinpoche said: “Ok.” Then I went to the first teaching, which was in Eugene, about 35 miles north of the little town I was living in Cottage Grove, Oregon, I went with my partner. We came into the room, and I had this feeling of a strange familiarity with Rinpoche, I looked at him and I thought: “Wow! He seems familiar to me somehow.” So that was strangely reassuring: that I already had some familiarity somehow, although I couldn’t place it, I didn’t know why. Then I walked into the room, and Rinpoche said to *Lama T.*: “That’s him.” She said: “Him, what do you mean by ‘him’?” Rinpoche said: “Him, him, the one.”... And it was very funny because I didn’t fit *Lama T.*’s image at all. She said: “Oh, Rinpoche, no, just forget I ever said anything.” Rinpoche said: “Ok, I won’t say anything anymore.” So then, instead of having something that was on my side, she had decided, no matter what, she wasn’t going to have anything to do with me. I didn’t know anything about this, of course...

When Rinpoche first taught, he didn’t really have a lot of English to use, so he would have us draw pictures or sing... And really the first teaching I had from Rinpoche, he didn’t say so much, but I felt such a strong connection with him. Up to that point, I hadn’t really said so much to him personally, because he didn’t understand my language, but I went up to him. He had a little small shrine there, it was a little house that we rented in Eugene, waiting for D. Rinpoche to come, who was the head of the lineage, and Rinpoche was helping to arrange things for that. Rinpoche had just brought a handful of texts with him, from Nepal and Tibet, that he had collected. We were sitting there in the shrine, and I asked Rinpoche: “Rinpoche, I really want to study Buddhism. What’s in all those texts?”... I really wanted to start studying, but everything was in Tibetan. Rinpoche just pointed at all the texts, and then he put his hand on his heart, like this, to indicate that everything that was written in the texts was epitomized by having a pure heart, or a pure intention, or a pure motivation. He didn’t really say so much, but it’s just the way he did the gesture and the look in his eyes, and everything, I was completely taken by that. I thought: “Wow! If that’s the purpose of all of Tibetan Buddhism – to develop a pure heart – then why would anybody not want to do that? That’s so wonderful!

That's what we all want, that's what we all admire, that's what we find noble in the human race: it is the development of a pure heart, a pure motivation, the desire to help others." Then, over the years, as I got to know Rinpoche, that became really obvious to me: that that's what his teachings were all about. That was the purpose of the teachings, that was the mode of the teachings and that was the ultimate result of applying the teachings: it's what we call *bodhicitta*: the ability to create the greatest possible benefit for the most number of beings, and that's not easy to do. As any politician will tell you, it's very hard to create benefit for everybody. You can make some people happy, and other people are going to be upset. Even in your family, if you try and make one person happy, it's not so easy to do it in a really pure way. Yet, the goal of Buddhism is to create happiness, not only temporary happiness, but ultimate happiness, and not just for one's close circle of friends, but for as large a circle of influences as is possible, and, ideally, for all the realms of existence, creating benefit, and one can only create that kind of benefit if one's mind goes beyond the limitations of self. So that's what the path becomes: going beyond the limitations of self, of self-interest and self-focus, and so, that's the path that Rinpoche engaged on teaching us, how to do that... At that point, I thought: "I don't care what he does, if it means standing on my head all day long, I'll do that, because obviously he has accomplished it, he was like a living representative of what he taught: his caring for others was constant. Every single minute of the day, he was caring for others, in whatever way he could: either through counseling, or through medicine, or through creating images of enlightenment, or through puja practices, or teachings, or through doing ceremonies, and advanced practices that helped people on a profound level... Anyway that he could, he was like a benefit machine. *Lama T.* called him a merit turbo, he just generated all that virtue and merit all the time. Then he found ways for other people to generate virtue and merit, because really that was the main purpose of the practice: to purify one's karma, and to create virtue and merit, which then gives you more of a support for understanding the teachings on a deeper level, and that's creating more possibilities for expanding your own mind, and then, automatically being able to help others in that process... I am just running on and on here, but historically speaking, this was back in 1980, and D. Rinpoche was coming to the United States... *Lama T.* had gone to S. Rinpoche because her friend had bothered her incessantly, and finally – because she felt some obligations to this friend – she went. She had no desire to study Buddhism, and it was a teaching by S. Rinpoche. But she enjoyed it very much because it was about the nature of mind, and about the dzogchen point of view, which she felt a deep connection to, even though, at that time, she didn't know it was Buddhism. After the teaching was over, she went up to S. Rinpoche, and said: "I want to learn more, but I

want to go right to the top, I want to know who knows everything.” He said: “Well, if he ever comes to the United States, I’ll let you know.” She got a phone call a month later from S. Rinpoche saying: “The man who knows everything is coming to Oregon.” He gave her a contact number, so she went to his teachings and took her refuge there as a Buddhist, and there she met Rinpoche for the first time because he was traveling with D. Rinpoche. To create a positive interdependence, she gave D. Rinpoche a very precious ring, it was her most valuable possession and she gave it to him even though she had very little back then. Then someone came up, and said: “Don’t you want to have an interview with D. Rinpoche?” She said: “Oh, that would be very nice.” So she went to talk to D. Rinpoche, and D. Rinpoche asked her about her spiritual path. She said she was just a beginner, she had met S. Rinpoche, but S. Rinpoche was traveling all over Europe. She had a little boy, one son, so she couldn’t follow him, so she said: “We need a teacher in Eugene.” D. Rinpoche said: “Ok, well, I’ll see what I can do.” So then, Rinpoche spent some time in Eugene, giving a medical lecture. Then he met several members of the sangha and they requested that he stay to help with D. Rinpoche’s visit, so he stayed for that. Then he just... stayed! – which was very wonderful for us, because there was nobody in that area that we could really study with, or learn about Tibetan Buddhism, and here was one of the greatest teachers of our time, who was just available, but we didn’t know... We didn’t know who he was. He was just this very striking-looking Tibetan with a beard who couldn’t speak any English, so we really didn’t know what we had. We didn’t know what a jewel he was, it kind of unfolded over time. He carried in his mind the whole lineage of the greatest teachers in Tibet. He had some forty teachers, and many of them were of the highest order of the dzogchen lineage, so he was one of the last great masters trained by the previous masters of Tibet... And we didn’t know that. There were only six students there in Eugene in the beginning, just a handful.

Early on I ended up getting elected as the treasurer, based on my experience as a treasurer of Pacific Tents. It was the first Sangha meeting I ever came to, and they asked me to help with the finances, and I said: “Well, isn’t there anybody else that can do that?” They said: “No, we don’t have anybody.” So I said: “Ok, I’ll see if I can help.” Then that became my job for some 15 years, and because of Rinpoche’s blessings and tremendous merit, and his appeal to everybody, 15 years later, it was a huge organization, with centers all over the west coast and other parts of the United States, and other countries as well. So the organization really expanded, but in the beginning it was very small...

As I said, Rinpoche contained everything, he had everything with him, like a vast treasure chest of jewels. He was also one of the greatest chanters of Tibet. There are albums of him chanting that are quite popular and famous because his chanting is so beautiful. He was really revered in Asia because of that ability, and because of his wisdom, and background, and also because he was like a wizard, like a magician. He could really help people with all their problems: he could deal with negative influences in an environment, and he had many capacities, many amazing abilities. So, over time, we would see those abilities and how he would deal with problems... But whenever we would come to him complaining about somebody else, he would always say: "Does it matter? The other person is a Buddha. You are not seeing them purely, or clearly, and you need to work on your own mind, watch your own mind." So we all learned that the most important thing is to train and to tame our own mind, and not always try to be fixing and adjusting and manipulating the world. The key point was to train one's own mind, and that was the hardest thing to do, because in the West we are used to looking out the mind as a window to judge and assess everything outside us. We are not used to using the mind as a reflection to look back at our own faults, and our own point of view, and our own processes, and correct those. That's what the training was all about: finding our own faults and correcting them.

We moved to Cottage Grove because we couldn't afford the rent on the house there. (...) My partner and I found a small house there, with a second floor for rent, with two little bedrooms and a living room and a tiny kitchen, and Rinpoche was perfectly happy with that. He didn't need anything really extravagant, so we rented this house for Rinpoche to live there for 6, 7 months or so, and it was very family oriented... In the early days we would just come over and sit around in his living room, and he would tell amazing stories about his experiences in Tibet, and we would drink with him. He felt it was a good way to connect with us, and it really did seem to improve communications... (...) So we would sit with Rinpoche and just get to know him, but we really hadn't received much teaching at that point. Then a young man came, a translator that Rinpoche had met in Nepal, and invited to come and help us. It turned out that he was born in the States, but had trained in Tibetan, so he started doing translation. His translation was wonderful, he really understood the Tibetan... The flood gates opened, the teachings just poured out of Rinpoche. We would come home from work, and he would teach late into the night, night after night. He included every little detail of the teachings, he didn't just talk an overview, it was point by point, and we were overwhelmed. It was just amazing to hear such profound teachings explained so clearly. At that point, he

would talk about the introduction to what's called the *ngondro* practice, or the preliminary practices. There's an outline of that in *Words of my Perfect Teacher*, a book by P. Rinpoche. It goes through the introduction to Buddhism, and discusses various points like impermanence and karma, and the nature of mind, and how mind works, and how to create virtue, and the results of non-virtue, a lot of very basic things in Buddhist philosophy... He was trying to give us a basis or a ground level of understanding, but he was having to start from zero. We knew nothing. Not only was he having to start from zero, but he was starting from zero in a culture that had no basis in this kind of view... In Tibet, you grow up with your parents and the whole society understanding the basics, understanding virtue, understanding why you don't just kill every bug you come across, understanding why you have to transform your mind; all of that was a given in Tibet... In Western culture, it is not a given, it is not even a given that you respect and care for your mother. Rinpoche almost left the United States when he found out how we treated our mothers, how we treated our parents, in Asian society your parents are treated so well. You have so much respect for your mother and your father, you spend your whole life trying to repay the debt of them even having given birth to you; there is so much understanding of that. When Rinpoche found out that some people had so little respect for their parents, it made him very sad. They would come up to him, and say things like: "Rinpoche, you said we should treat every sentient being like our own mother. Well, I don't get along with my mother, so this is a big problem."... Rinpoche almost turned around and left, because he felt: "Well, there is no basis to teach, there is not even that." So Rinpoche would teach us about how to appreciate our mother. He would spend two or three hours telling us everything that our mother had done for us and why we should appreciate our mother, why we should respect her... I remember when I first got this teaching, I was so overwhelmed by it that I sent a card to my mother, a thank you card: "Thank you for giving me birth, thank you for taking care of me when I was little, thank you for teaching me about unconditional love." My mother was very strongly affected by that: "Finally, I got some appreciation from my kids!"... So Rinpoche had to teach us from scratch, the basis of how to truly respect others. In Tibetan Buddhism you not only respect your parents and your mother, but everyone that you meet. You give equal respect to them, because it is considered that everyone's basic nature is that of Buddha's mind: sacred and divine: all sentient beings share that quality, and no matter how it manifests – in a human being, or an animal, or even an insect – that they all have this common basis of Buddha nature, or natural mind, or pure awareness. So that deserves respect in whatever way it manifests. Buddhists believe that we have lived lifetime after lifetime, through countless cycles of migration, and in all those

cycles of migration, they are so endless that we've made connections with every being that we meet. So, literally, every being that we meet has been our own mother, or a close relative in a previous lifetime. Therefore, every being deserves tremendous respect. So, then the path becomes learning how to benefit others and then understanding that every being deserves this immense respect, and that we have a debt of gratitude to all of them to repay... These are the kinds of things that Rinpoche was trying to teach us in those early days. Mostly he concentrated on pure motivation, based on the fact that everyone suffers, no matter who they are and what their station in life is, no matter how rich they are, or how beautiful they are, how famous they are: everyone suffers the problems of birth, sickness, old age and death, and not getting what you want and getting what you don't want, and suffering from impermanence, and the basic underlying suffering of impermanence of everything being fleeting and insubstantial, and the fact that we can't hold on to anything permanently, so this creates great underlying suffering for everyone, so it's a reason for tremendous compassion... Rinpoche taught this pure motivation: almost 80 per cent of what he said dealt with this issue of pure motivation. He was really happy when *Lama T.* told him: "Rinpoche, when you pass away, we are going to refer to you as the 'Pure Motivation *Lama*'." He said: "That's a wonderful title for me. I will be perfectly happy that title."

As we got this new translator and he started, as I said, the flood gates opened. We were just so amazed by the teachings! It was a point of view that we had never received in our society, it was a radical point of view. Most importantly, he taught us that everything is an illusion: everything we see, everything we taste, everything we touch: that it all has the basic nature of emptiness: there is no substantial, truly existing independent reality to anything that we experience, and everything that we experience, like the Buddha said, is like an echo, or like a reflection of the moon in the water, or like a phantom village that arises: it's all illusory, even though it seems real in the moment, you can't really put your finger on it. You can't find existence in the past because it's already gone, you can't find existence in the future because it is not here yet, and you can't put your finger on the exact point between the past and the future. There's no point that you can say: "This truly exists... Oh, it's already gone. Oh, no, it's not here yet." You can't find any point if you really analyze matter, as the scientists have done, and they have found it to be empty, it's basically only a manifestation of energy. There is no particle even that you can point your finger and say: "There it is!"... Because already it is gone. So this is the nature of our life and of phenomena. This is a philosophy that's ancient, even before the time of the Buddha there was this knowledge. It is said that in our time now,

there will be a thousand Buddhas. Shakyamuni Buddha was the fourth Buddha, and there will be another 996 Buddhas in our era, from the birth to the death of this solar system. So, it's not just a system of knowledge that came in our particular time, it's timeless. But for us, this was radical. It really confronted our belief systems, really confronted our own personal experiences. Rinpoche said: "Just look for yourself, and see if this is true, because it's not a religion of dogma where you are taught you have to believe in certain things. It's a religion of experience where you apply the principles to your own mind and then you see if they make sense, if they are true." It's scientific, so you take the principle, you experiment with your own mind, and you look and you see if it holds true for you. If it does, then you have your personal experience to back you up, not just the words of somebody else. This is the approach Rinpoche wanted us to take: to meditate, and to observe, and to notice, and then to apply those principles and see if they were true for us... So he asked us to take an experiential approach to everything.

Later in this process of receiving the teachings, we started having lots of problems with the translator, so, at one point, I and others went to Rinpoche, and said: "Rinpoche, we really love it when you teach with *Lama T.*, with S. – her name at the time; she wasn't a *lama* yet – We really love it when you teach with her because she is so clear and her heart is so pure, and we get so much more out of it." Finally Rinpoche decided to make *Lama T.* the translator... *Lama T.* and Rinpoche made the perfect team because she had a really great sense of humor, and so did Rinpoche. His humor and his love, and kindness, and wisdom were apparent through her. Rinpoche found it very easy to teach through her, maybe because of the previous connection. (...)

Leading up to that time, I had many interesting connections with *Lama T.*, also because I tried very hard to get to know her. And she kept putting me off, putting me off, and each time she put me off, I was still convinced that I really liked her, I was really attracted to her... One time I went to her place, and it was snowing. I went there to listen to some tapes of S. Rinpoche that she had. When she answered the door, she said: "Oh, how wonderful!" I thought: "Finally I am making some progress." She walked out and took me into the snow, watching the snowfall, this is what it was so wonderful. So I had lots of deflationary ego experiences like this. I was making no headway at all... Then, just before Rinpoche moved to Cottage Grove, he decided to give the Tara empowerment. This was his main practice, the feminine deity of Tara. He was the main lineage holder of this practice. This practice went back for over a thousand years in Tibet, so Rinpoche decided to give us the empowerment,

which was a really big deal, but we had no idea of what a big deal this was... We decided to have a Christmas party: empowerment and Christmas party, not having any idea of what this really meant... After the Christmas party and the empowerment, we were all so affected by it – and also the drinks that we had during the party – that there was no way that we could drive back to Cottage Grove. So T. invited my partner, his wife, and I over to her place to stay for the night... We couldn't drive home, so we went there to stay. My partner and his wife disappeared upstairs, so there were *Lama* T. and I, and she was looking at this tarot deck... I said: "Do you believe in that stuff?" She said: "I do." "Just putting cards down at random, how can it have any meaning whatsoever?" She said: "Well, because the cards are blessed by Rinpoche, so I'm sure that they are showing me what's actually happening." I said: "But it depends on how you cut the cards, what cards you are going to put, that is totally random." She said: "No, no, it really has meaning for me, it really shows me things." Then I said: "Would it show if you and I have a connection?" She said: "Yes, probably." I said: "Ok, I'd like to do a reading. I'd like to ask if you and I have a karmic connection. Then, if we do have a karmic connection, then I think you and I have to start dating, and if we don't have a karmic connection, then I won't bother you anymore." She said: "No problem, because I am sure we don't have a connection." So she lay out the cards, and she didn't talk. I said: "Well..." She didn't talk, and I finally said: "What does that card mean?" She had to say what it meant, and when the reading was over, I said: "Well, obviously we have a karmic connection." So, there was no arguing, the cards were blessed by Rinpoche... Then, shortly after that, we did start dating and seeing each other, and a very beautiful relationship developed over time, but it was only because of Rinpoche's force. We would have never been involved with each other if it hadn't been for Rinpoche's force of blessing... This was back in 1980. Then *Lama* T. and I got married in 1982, two years later... It's been a long time... We met in 1980 and got married in 1982. (...)

The Tent Company became more and more pressing with my interests. It was a real struggle for years and years... From one order to the next, we didn't know if the company was going to survive, so it took all my attention to keep that company going. At one point I went to Rinpoche, and I said: "Rinpoche, this is just impossible. I am trying to start a new business, which is floundering and takes all of my attention. (...) Then I come home in the evenings, and then you teach late into the night. Then I can barely get to work in the morning, because I stayed up so late, and the weekends come, I spend the whole weekend doing construction on the house... I just can't keep this up. I have to make a decision. I can either

give up my job at the company, and put all my attention on fixing up this house, coming to the teachings, put all my attention on the dharma practice, or I can come to the teachings once in a while, put all my focus in the business, which really needs to succeed. I can't do both. I really have to make a decision here, which one to do. I just don't know what to do. What should I do, Rinpoche?" He said: "Do both." So then, that's what I had to do... And it was a very intense time because I was trying to develop a new relationship with someone who already had a six-year-old boy, and to be his father also, and he just adopted me. He told me: "You are my father now." From that point on, he never wavered: I was his father, just as if I were his blood father, and until this day, we have a relationship like that, so I had a big job to do... Then also learning the teachings and absorbing this whole new paradigm of understanding. (...) So, it was a very intense, but wonderful time, because everything was flourishing and growing, and everything was fun, it was such an enjoyable process. Rinpoche was so enjoyable, *Lama T.* was such a wonderful person to get to know, and the dharma was so completely fulfilling in terms of a system of knowledge and a system of understanding, and the tool to really have the hope of changing your own mind, and changing one's habits... So slowly the sangha grew: more and more people started coming, and Rinpoche gave more and more public teachings, and we had to create an organization to support those teachings. The original organization was under the auspices of another *lama*, and which was connected to D. Rinpoche, that was the organization that Rinpoche was originally sponsored by. But then, as time went on, Rinpoche realized that he needed his own organization, so we started a new organization and incorporated that organization as a non-profit religious organization, and that started growing and flourishing on its own... The previous organization is still a very strong organization throughout the United States, and organized under another *lama* who was a student of D. Rinpoche's, his name is G. Rinpoche. Rinpoche and G. Rinpoche were very close friends, but, at some point, it became obvious that Rinpoche's activities really required its own basis, so we started that organization, and that was the basis for everything... That grew and flourished. Eventually the Tent Company also grew and flourished. Each year it did a little better, a little better, now it's one of the largest businesses in all Oregon... They do multi-million dollar business every year, it's quite an operation. But the year that it really started to take off and become successful – and both my partner and I had made really good money that year – Rinpoche decided to move away from Oregon to California, because we had really tried, in Oregon, to find a piece of land. Rinpoche really wanted to create a community, we all loved that idea: living together on the land. We still had these hippy dreams of living on the land, growing your own vegetables, everybody having their own little

place on the land, having this utopia. I really still had these ideas from the community that I told you about, so I loved the idea of finding a piece of land and having a community: that just really appealed to me. I thought: “What better way to live your life than amongst friends, and supporting each other, and living on the land?” That seemed the ideal way to live a life, so we really loved the idea. We looked all over Oregon for a land and we never found any place, no matter where we looked. (...) We really loved the state of Oregon, Oregon is a wonderful place to live. So we really tried hard to find a place in Oregon, and really we couldn't... Nothing. It was either too expensive, or there were too many restrictions on how it could be developed, but we looked and looked... Then one couple came to Rinpoche's teaching, and it turned out that the young man in this couple had a very strong karmic connection to the dharma from previous lives, and so he just entered right into the dharma. It was just like a fish in the stream. He made a really strong connection... They had bought a piece of land in California, and after a while, they listened to the teachings. *Lama T.* and I became very good friends with this couple, we really helped them enter the dharma, and they decided to donate this land to the gompa for our retreat center, and that was just wonderful. We could have our piece of land! We didn't have to buy it, and besides, we couldn't afford to buy hardly anything anyway. So donated piece of land was just such wonderful interdependence... Then we started traveling down to this land and looking into developing it. We started talking to the County, and the county had lots of objections. They were very conservative. Then, when Rinpoche got to this land, this land was so unbearably hot in the summertime that nobody could stand it, and Rinpoche didn't do well in the heat, so it started to become obvious to us that this piece of land wasn't going to work. So we sold that piece of land and, using the money from that, we bought another piece of land in Northern California, up in the mountains of California: beautiful piece of land. It was sold because the woman had died, so it was a very good deal, if you could come up with all the cash, and since we had sold that other piece of land, we had money to buy this piece of land. So we were able to purchase the land with donations from other people, and we had over 100 acres of absolutely of gorgeous land, with already a house and a river – a little stream running through it, and a big area to build... It was really ideal place to build a dharma center. So, all of us were really thrilled about it, but the problem was that Rinpoche was going to move there and live there, and there was no way that I could run my business from this remote location... So I was really forced to sell my share in the business, which was really difficult, just as the business was going to be successful. (...) My partner and I parted ways, and basically what we came up to was the conclusion in the end that he had exactly what he wanted, which was a viable

business, and I had what I wanted, which was my connection with Rinpoche, and a couple of years of leisure where I didn't have to work and I could really devote myself to this project of Rinpoche's... Basically that's when I retired, it was in 1990, and that was the last job that I held... From that point on, I never worked for a wage again, and all my efforts were put into Rinpoche's projects. I would work a little bit, like, I would do carpentry jobs, but I would never work for a company again. I would take carpentry jobs just to supplement our income, and T. would make a little money traveling, and people would give her offerings from translations and teachings and such. She would make a little bit, I would make a little bit, so we got by.

Then, living on the land, the organization basically supported the cost of the land, so we didn't have to pay for board and room, we were able to support ourselves from that point on, and it worked out well, because I was able to put all my efforts into Rinpoche's projects. So we did lots of constructions projects: building a retreat center there, putting in a water system. I had built a house for *Lama T.*, for her to do retreat. After eleven years of being Rinpoche's translator, she went into 4-year closed retreat by herself, I had built a house for her... A really beautiful house there, and she did a 4-year retreat in that house... At that point, the other woman of this couple I told you about, that had the land, she was very, very intelligent, so she was able to understand Rinpoche. By now, Rinpoche's English was good enough, so that she could really track him. She did a lot of translations for him at that point, also Rinpoche's wife did translations. Rinpoche was really sad to lose his translator, but he really had hopes on *Lama T.* being a lineage holder, and, to do that, you really have to do intensive personal retreat, so he put her under retreat and then he continued teaching through the other translators. (...)

There was a kind of an underlying problem developing, which was that in the United States Americans are very independent and tough-minded. It's a good quality for taming a country, but it's not a good quality for taming your own mind. It was as if Rinpoche had to convince people again and again to tame their own minds, and for some people it was working, but for a lot of people it wasn't working. Rinpoche saw the same habit pattern raising up again and again. He saw people whose faith and devotion wasn't developing, but there were still lots of doubts, and so the ability to really apply yourself to the practice wasn't as great as Rinpoche would have liked to have seen. These problems started to develop with people not being able to get along with each other, or people having their own opinions and ideas, and causing problems. So Rinpoche really had to work on the harmony of the Sangha to

get everybody to work together, his big thing was group mind: “We all are in this together. I am not telling everybody what to do, we all decide together with group mind.” So he created a very democratic process, but Rinpoche wasn’t totally happy with it, and about that time, he was invited to come to Brazil... There was a group in Porto Alegre connected with Pema S. There was a small group there and there was a small group here in São Paulo – 4 or 5 people that had come to the teachings in the United States. They had heard about Rinpoche, they came all the way from Brazil to the teachings, so that’s when Rinpoche first met the Brazilians – people who came all the way from another country to attend his teachings, and he really liked them. They were open, they were effusive, they had natural devotion, they weren’t so skeptical, so hard-headed. They were much more open, and Rinpoche really enjoyed those qualities, so he was open to coming to Brazil. He came on this invitation and he really loved Brazil. He loved the people and he loved how they communicated with each other, and most of all, he loved how naturally devoted and open-minded they were. Also there were so few dharma teachers in Brazil, and in America there were so many teachers, so many organizations, so much politics, and Rinpoche thought: “How wonderful to come to a place where I am really needed. People really need the dharma here and they are really open to it.” So it was a really nice match. So then Rinpoche started coming more and more to Brazil. Meanwhile, *Lama T.* is in retreat, and hearing about Brazil, and Rinpoche’s trips to Brazil. Slowly, slowly Rinpoche came here more and more often over the years, from 1991 to 1995. Then he bought a piece of land down in Três Coroas, near Gramado, and started making a dharma center there. Then he announced that he intended to move here – which was absolutely earthshaking for the Americans. We considered that he was going to live in America forever, he would never leave us, and we just couldn’t believe that Rinpoche was coming here. He said: “Don’t worry, I’m going to keep coming back to the United States. I will maintain the Sangha here, I will teach here, I will do retreats here. You are not going to lose me that much. I will be going half and half.” But over time, he started spending more and more time in Brazil, and less and less time in the United States... The guy that I told you about, that had donated the land, Rinpoche made him his dharma representative in the United States, and turned everything over to him. He became the dharma heir and started doing the same process that Rinpoche had done: doing retreats and teaching, even being given the authority to give empowerments, which was a very high position for an American to be in. It was unheard of at that point in the Tibetan tradition. He was a *lama*, too... So, in 1995, a lot of this happening. Rinpoche ordained *Lama T.* as a *lama*, and many other *lamas*: there were almost 20 *lamas* before Rinpoche attained paranirvana, and he ordained women! – which was

really unheard of... And Western women... So the Tibetans were really shocked by that, but Rinpoche had confidence, he said: "The women in the West have a better life than the men. They don't have to work so hard and they have a natural inclination towards the spiritual path, so they have more freedom of time and they have more intention to study, usually, when you look at the teaching, 75% women are coming." So Rinpoche really felt that the women were important, that they were going to make a huge contribution to the coming of the dharma to the West, and that it really paid for him to make a big investment with ordaining women, so he ordained a lot of women teachers, a lot of women *lamas*. Kadro and *Lama T.* are the ones that really carried a lot of what he taught into fruition, with the temples and activities here in Brazil. So Rinpoche spent more and more time here... Then I had to make a decision...

Just before *Lama T.* came to Brazil, I had a dream that we came here and everything. Then Rinpoche called up, and *Lama T.* said: "*Lama N.* had a dream that we were coming to Brazil. Do you have any intention of me coming there?" Rinpoche said in a funny way: "Who told him?" So I said: "Nobody told me, I just had this dream." Rinpoche said: "Well, I didn't say anything, but I did think that it might be nice for you to come. We might find an opportunity for you to come, and teach here." Then, about that time, there was a retreat Rinpoche was doing there in the shrine room. He had to go, and was unable to come back because of some floods. So *Lama T.* had to teach from her retreat, talking through a microphone with the wire stretched all the way across the land into the teaching room... She was giving teachings, and the Brazilians were there for the first retreat, one of them was so moved by her teachings. When the teachings were finished, he requested that she would come to Brazil and do a tour, and she accepted that. He paid for all the expenses, and he was the translator. About that time, I thought I was going to come, too, but Rinpoche said: "No, I want you to go to Colorado and start a dharma center there."... I really didn't want to be separated from T., but I felt I had to follow my teacher's instructions... T. was only going to be gone for 6 months anyway... So I went back to my home state, where I was born. I borrowed a camper and went back there, and started to put together a dharma center on a piece of land Rinpoche had been donated. Now I was back with my family, and my father, who had just recently shown up and whom I hadn't seen for 20 years... It was like going back to the past, it was so amazing, driving there to Colorado, and thinking: "Wow, I am going to be with my family again after some 25 years." So there I was, right back in the family politics, and the family circle, but my family is so kind and so wonderful... There was no problem with that. It was a wonderful time for me to be with my mother, and brothers, and sister, and to spend a lot of

time with them. Because there was nothing up there in the mountains where Rinpoche had been given a site, I had a lot of free time. My brother was building a house, so I offered to build his house at full pay. (risos) I wasn't going to volunteer my effort, so I became the main contractor and built this million-dollar dream house for my brother up in the mountains, so it was very nice. I lived up there in the mountains in my camper, and built my brother's house. Then on the weekends I would go and survey this piece of land, and start designing where we were going to put all the buildings on this retreat center in Colorado... That was a very interesting summer... So, that whole fall and summer, *Lama T.* spent here in Brazil, traveling all over Brazil and teaching... I remember the moment I got this postcard from her... It was a postcard, one of these picture postcards. I opened it up, and there was a picture of São Paulo, with so many skyscrapers: all the skyscrapers stretching from horizon to horizon. I couldn't believe there could be any city in the world like that, and there was a brown haze over everything: the pollution of São Paulo... I looked at this picture and I thought: "Oh, my God, what a horrible place!" Then I started reading the letter, it said: "Dear *Lama N.*, This is where I have decided we are going to live: in São Paulo. I've traveled all over Brazil and this is where the interdependence is the strongest, with people that will practice, that really need our help, and where I think a Sangha would flourish. However, I know that you hate cities..." – it's true, I hate cities. I don't want to live anywhere near a city, I don't care what city it is. – she said: "I know you hate cities, and this city is the worst of them all, it's really a hell realm. It's horrible actually. There are mosquitoes everywhere, there is a constant noise of traffic, the pollution is so bad you can hardly breathe... It's really like a hell realm, but we have bodhisattva vows, so you have a choice: you can come here and help me, where you are really needed, or you can stay there in those beautiful mountains in Colorado, with all the trees, and squirrels, and the raccoons, and all that, – because they were all right around me, it was like a nature paradise there – or you can come to São Paulo, and help me here, you decide... But if you do decide to come here, then you have to start visualizing every single tree becoming a building, then you will be ready to come to São Paulo." (risos) I had to make a decision at that point. *Lama T.* was coming and I had only finished about two thirds of my brother's house. We hadn't put the roof on yet, and snows were coming... But, of course, my whole mission in life was being with my wife and following my teacher's instructions, where I was needed. Those were the vows that I had taken. To just do something for my own benefit didn't make any sense, so I told T.: "Yes, I'm coming. Why couldn't you have picked a nice beach town? – like Florianópolis. Or a beautiful city like Curitiba? Why does it have to be São Paulo? Oh my God!" I thought: "Ok, here we go!" So I told her, and she came back to the United States

for a little while. She came out to Colorado to pick me up, and so we left in the middle of a snowstorm. I barely got the camper out of that property, and I had to leave my brother with this project not finished... He wasn't happy with that. He had to find another contractor to finish the job. I left him with the 2 workers that I had hired, so he was able to finish the job, it wasn't so bad, and I had told him it was a 6-month deal, and my 6 months were up. I couldn't be sure what was going to happen in 6 months, and sure enough *Lama T.* decided to stay in Brazil... So I had no choice, I had to go. So then I moved to Brazil, it was in 1995. When we moved to Brazil, the dollar was worth 1 real, and our money was almost worthless here. We moved here, and I had a little money my brother had paid my wages there. We had a little bit of money that we had: we sold our house there at the gompa to some other students, so we had enough to get by on, but when we came here we had to buy everything. I couldn't believe we even had to buy the light fixtures for the house we rented, we had to buy the toilet seats for the house we rented, and the toilet seats cost ten times what they cost in the United States, it was just unbearable! I couldn't afford to buy a tool, I had to bring all my tools from the United States. I couldn't afford to buy anything here. It was just unbearable, the prices! So we settled into a small place in Brooklin, and *Lama T.* started giving teachings. In the beginning only 2 or 3 people would show up, but she didn't give up. She kept teaching constantly, day after day after day... 3, 4, 5 days a week she would teach, even if only 3 or 4 people would come. Slowly more and more people started to come, and we moved from dharma center to dharma center because the first dharma center just became too small. Then one woman who would later become really helpful to us in everything that we did, she let us rent her house really cheaply, and the dharma center moved there to a bigger place. Then we had to move out of there because the neighbors complained there were too many cars on the street. Then we had to find another place... We found another place, which was bigger and more people came to that, but it was underneath the flights, where the planes would land at Congonhas, so every 15 minutes a plane would fly over, we had to stop the teachings, it would ruin all the recordings, so that was a very difficult place for us to stay. Then we found another dharma center in Aclimação, and that was perfect for us. It was a beautiful house, it had plenty of room, plenty of space for the teachings, plenty of space for the students to live, it had lovely gardens, it was near Aclimação Park, ideal. So we stayed there for several years... But then we tried to buy the house, and in trying to buy the house, then we looked into the history of the house and we found out that the owner owed to the government more than the house was worth in back taxes, and if we bought, we would be inheriting all those taxes. (...) In fact the house was being reclaimed. We had to move again. Every 2 years we had to move... The

same person that found all these places, – she was a real estate agent – she owned an apartment near Paulista Avenue. For a very reasonable rent we got the top apartment on the place, a beautiful apartment, the penthouse apartment, and the whole second floor for the shrine room. It was really reasonable for us, we could really afford it. Now we were near a subway system, we were near a bus system, we were near the center of town, so everybody could access the place. Then we started having 40, 50... 70 people show up for teachings, on a regular basis. Then the sangha really started to develop because we were really accessible. (...)

During that early period, I went down to the South help Rinpoche build the temple. When I first came to Brazil in 96, I came and spent a lot of time with T., but then, towards 98, 99, Rinpoche requested my presence in the South, so I spent a lot of time, from 98, 99 up to the year 2000, for almost 3 years, I was almost fulltime down the South helping Rinpoche. First, I built a little house down there for *Lama T.* and I to stay when we were down, a little cabin. (...) I went down to help Rinpoche build the temple. First, I built my house because I had to learn Brazilian construction, I knew nothing about Brazilian construction. It's completely different than American construction, on every single level, it is different: the language is different, the measurement system is different – you are on a metric system, the way you build is different; we build mostly with wood and mostly here it is masonry. There you can't afford to hire anybody, you have to do everything yourself, and here in Brazil, it is so cheap that you can hire people to do everything. So mostly you have to supervise, but you have to know the language, and you have to know when they are doing it right and when they are doing it wrong. In the States you can pretty much rely that they are going to do it right, because there are professional standards. Here you have to watch everything that they do, every little thing, so I had to learn all of that when building my house. I was there full time helping those guys build the house, everyday watching them, working next to them, and I learned a lot by doing that. But even so, when we started building the temple, I told Rinpoche: "Rinpoche, I don't have the skills and knowledge to be able to supervise this. I can't be the main contractor, we have to hire somebody." Also there were other people – Americans – that came that had more experience than me that could really help with that, but still, we didn't have an architect or a structural engineer for that project. We had one in the beginning, but Rinpoche changed the plans so many times that he gave up, he said: "I can't do it." So finally we had no architect and no structural engineer that we had to do it ourselves. The structural engineer had drawn the plans and then we changed it. He went back and then he had to

change it all again, and then Rinpoche would change everything again. He said: “That’s it. I’m out. I can’t completely redo everything.” And he was giving us services for free. We couldn’t afford to pay 40.000 reais for a structural engineer, and he was offering his services for free, so I had to take the structural plans and guess how it was supposed to be, with no experience in structural engineering. I had to rely on a student who had just graduated to go over these plans. Whenever there was a question, Rinpoche just said: “Build it twice as strong as it needs to be.” So that thing is really overbuilt. We had no architect, so I had to draw up all the plans, and everyday we would change the plans. I would go and Rinpoche said: “I had such a great idea today!” And I got to dread those words, because I wasn’t using autocad, so I would have to go and erase everything and start drawing it all over again, and we did that again and again. We must have moved the bathroom 20 times. I said: “Rinpoche, do you realize how many times we have moved the bathroom in our plans? And now the building is being built and we really have to decide now.” Rinpoche said: “Oh, all illusion all this. It is not so difficult.” Sometimes I would have to run out in the middle of construction and say: “Stop, stop! There is a window going here. Rinpoche decided putting a window here.” Like that, or: “Stop, stop! Don’t pour the cement. We are having another room here.” But the amazing thing is that that whole building went up in a year, with a contractor that really didn’t know construction very well, and with all of us being amateurs... But Rinpoche’s miraculous activities were always like that. Things would just happen in a snap of a finger.. Once we built a big statue in a retreat land in Oregon... We went into retreat. It was our first dzogchen retreat when we were on retreat for a month with Rinpoche, very intensive retreat – teachings all day, lots of practice and meditation. And then, on top of it, Rinpoche wanted to build a statue. I thought: “Ok, no problem.” Because he had built a little statue like this, and I thought we were going to build something like a life-size statue, but Rinpoche wanted to build it seven meters high, and he wanted to finish it before the retreat was over in a month... I said: “Rinpoche, that’s absolutely impossible! None of us are artists, we don’t know anything about this kind of construction, we are here in retreat, we can’t leave. We’ve got one person who can go out and order materials for us. We are going to have to do forms and none of these people know anything about construction. I am the only one here who knows anything about construction besides Jamie, the owner of the property... We might get the foundation built during this time, but there’s no way we are going to get this whole statue built” Rinpoche said: “We’ll see about that.”... I don’t know how we did it. But he did all the teachings he wanted, we did all the practices that he asked us to do, and in the night, in the late evening and into the night we would build, work on that statue, sometimes under gas lamps hanging from

tress, because we had no electricity up there... It was a statue of Guru Rinpoche. Guru Rinpoche was one of the main figures in Tibet because he brought Buddhism to Tibet. He had tremendous charismatic and yogic power, so he was able to tame all the negative forces in Tibet and to really establish the dharma there. All over Tibet, he established the dharma. He is really the founder of our tradition, the Nyingma lineage. It is said that where you build a Guru Rinpoche statue, the blessings are so powerful that it overcomes all kinds of negativity, so Rinpoche felt it was very important to establish that in the West... It was very interesting because we went into that retreat, there was this talk of a Third World War, because the Falkland Islands were being invaded by England, and in the newspapers there was talk of another World War: Russia was siding with South America, and North America was siding with England. The forces were starting to line up with each other when we went into that retreat. We were afraid that we were going to come out of retreat to some kind of horrible war, involving lots of countries. When we went into that retreat, Rinpoche said: "We've got to get this statue done. We've got to do it." So we felt this tremendous pressure... In 18 days that statue was finished, all made out of cement, solid cement... The base was cement and the statue was all wire-form, and made with cement, and the statue was twice life-size, with a big base underneath it... It was amazing... Rinpoche just looked at me, smiled, and said: "And you are the engineer?"... He never let me forget that. Whenever I was pessimistic, or said we couldn't do something, he would ask: "And what about the statue? You thought it was just going to take years to do that, and we did it in 18 days." So I could never again argue that we couldn't do something... I saw that again and again and again. Things that seemed absolutely impossible to do, with Rinpoche's blessings... Building this temple is a good example. Everybody thought *Lama T.* and I were crazy to try and build a temple here. We had a temple in Três Coroas, why build a temple here? But Rinpoche came and blessed the site before he passed away. And based on that, I just felt we could do it. *Lama T.* was completely confident, and miraculously enough, all the money manifested, all the people manifested, and all the *lamas* manifested, and everything came together in this miraculous way. This temple is a complete miracle! Not only did we build the temple, but everything was done to the highest possible standards, both dharma-wise and construction-wise. I told all the contractors I wanted a 500-year guarantee. "But we can only give you a lifetime guarantee." Then I told them: "No, one lifetime isn't sufficient. I don't want to come back and fix it..." "But Brazil hasn't even been around that long." They knew what I expected, and they all put so much love, and attention, and care into this temple... A lot of contractors did it for much less than they would have charged anybody else, and many of them did it basically at cost. Many

suppliers donated things, or gave things to us at cost. It was really amazing what we were able to accomplish here. All of the students worked so hard, volunteering their effort, in whatever they could: to paint or to do construction work – whatever they could to help out. So Rinpoche's activities were always really like that: whatever seemed impossible, if it was going to benefit beings, then you could do it. You would just have to set your course and go ahead, and even the money wasn't an obstacle. If it was a million dollars, and if you had decided you were going to do it, then somehow the money would manifest to do it. We asked for a grant proposal in the United States from this organization... A grant is when you ask for money from a foundation and you have to submit paperwork and tell them what you are going to do, and they give grants to various foundations. We had a grant proposal with one organization, and we spent many years pursuing that grant... And kept getting 'no, no, no'. And then finally, when we really needed it, because we had used up all our money as far as we could, and all that was here was an esqueleto, which is when you have the bare... The posts and the beams... And I thought: "That's it. There's just going to be that esqueleto in São Paulo... That's what we are going to have because where are we going to get the money to do it?"... It was so expensive just to build that. We had totally used all our funds, we had nothing left... Right at that moment the grant came through, and we were able to finish the temple... But it was always like that: we never had any more money than we needed. There was never any excess, or any slack, or any feeling like there was any luxury in it... But whenever we decided to do something, or we were at the point we needed it, the resources always came, whether they were people, or money, or people's time. It always manifested, and it was really the power of Rinpoche's practice. His practice was really like a magnetizing, energizing practice, and so we saw again and again how this manifested.

Rinpoche's paranirvana was very difficult for us... It was so hard for us, because Rinpoche, for me personally, had become like a father figure to me. In my life, my father was really missing, both figuratively, and literally, so I really put so much devotion and faith in Rinpoche, and so he was like my father to me, as well as my spiritual adviser. The connection with him was much stronger than even my own father. – I hate to say that – If my father heard me say that, he would probably be really mad at me, but I am sure he would understand... It was really true... But all the time Rinpoche would teach to us about impermanence, and we would say: "But what about you, Rinpoche? What are we going to do if you die?" He would say: "Don't worry, you will be able to carry on, and I will die." Every time he finished a retreat, he would say: "I'll see you again next year, if impermanence doesn't intervene." So he

was constantly warning us, constantly teaching us, constantly preparing us for his own passing away. So he created a very good structure by laws in the United States for his succession, and he created a very good structure here in terms of the organization: who he was leaving it to, who would carry on after him. And he passed on his responsibilities in a wide range, not just to one person, but to many different *lamas*. So we all had bits of that: one person could do one empowerment, another person could do another empowerment. To me he gave the job of teaching the children... The responsibility of teaching the young children dharma. And also the responsibility of the center in Lambari, where we have a children's school – that whole thing, he asked me to take care of. Also to help with all the construction that needed to be done: building the temple and such. So the ability to build this temple is based on all the work that we did with Rinpoche on the temple in Três Coroas, no way we could have built a temple without going through that process, every tiny little step with Rinpoche, because it is quite complex to build a temple to Tibetan architectural standards. So we got that all from Rinpoche, we got everything from Rinpoche Rinpoche was everything for us... Rinpoche didn't see this temple. He didn't even see the plans for it. We had to build it all after he passed away, but we felt that his energy was behind everything that we did. Everything that we constructed here just came so easily, like we had the wind behind our sails the whole way. It feels like it spontaneously arose. I know better because I went through every single grueling step of building this temple, but every single step was so easy. Everybody was so supportive and helpful, and everything we needed came. So there were never any big obstacles towards building this temple, which is quite amazing, because when you build a temple, there are usually lots of obstacles. Sometimes it takes many, many, years, decades, to build a temple, and we had everything completed in 4 years... We set a date for ourselves: the year 2008, December 8th, because we were going to do the consecration ceremony for both this temple and another one that was built down in Três Coroas. Rinpoche wanted to build, but he wasn't able to build before he passed away, and his wife supervised that. But all the artists from Butan and Tibet, and D.K. Rinpoche, who Rinpoche said: "He is going to be the one you will go to if you need anything. We went to D.K. Rinpoche and he sent his own connection of artists here... He sent a *lama* he knew in Butan to help us with all the consecrations and preparation of all the sacred ceremonies, to prepare everything needed in the temple. And so D.K. Rinpoche came like a wishful filling jewel for us... D.K. Rinpoche has only been here a few times. But when we first started the temples, he came here and helped us decide what statues to put in... He helped us decide many things, and he made

sure to bring the artists – *lamas* who came here to make everything. So we had perfectly good interdependence for the future of Brazil and dharma in Brazil. So, I guess that's the story...

My 2-year retreat was a combination retreat because when the temple was built, Rinpoche wanted somebody to do lots of protector practice because he felt it was a dangerous area and we could suffer robberies... It was a wild area where this temple was, and in Tibet there was always protector practice done... So he wanted me to do protector practice... There is still somebody doing this practice there, every day they do the practice. And I always asked Rinpoche to do an intensive retreat, so he said: "Now you can go and combine the two, because I need this practice done and you want to do retreat, so you can do both: just go in that room and don't come out... For 3 years." I had no idea how hard a retreat was! I had this kind of rosy idea of what it was going to be like to do retreat. It was wonderful to do practice, but being by yourself is tough. In my particular personality, I don't do so well being by myself. So I really had a tough time with that in the beginning. I really had to adapt myself to being by myself. With other people, there is always an interaction going on. When you are by yourself, you only have your mind to deal with, that's very tough! But it's also very useful: you really get to see what your mind does. So it was a very useful retreat for me, and very helpful. Rinpoche helped me a lot during the course of that retreat. He would give me advice, help me through tough spots, and give me teachings when I needed them... I was so fortunate to have Rinpoche help me through it. I don't think I was a very good student, though, but Rinpoche really held my hand through it... Then, at some point, he didn't come anymore. I was really on my own. During the last year of my retreat I hardly saw Rinpoche at all. But after my 2 years were up, then *Lama T.* bought this land here and then really needed help. I had gone into retreat with the condition that if *Lama T.* really needed help then I would come out of retreat to help her. So, after 2 years of my retreat, *Lama T.* went to Rinpoche and said: "I really need *Lama N.* I can't do this on my own." So, Rinpoche said: "Ok, you have a choice. You can continue another year in retreat, or come out, if you really think that *Lama T.* needs the help." So I thought that it would be very difficult for her to deal with this land, and start a whole new center here, and everything else... She didn't have any of the manifestation experience. She and I always worked together as a team. She is the visionary, and the wisdom dakini, and I am the one who makes it happen, who works out all the details and actually manifests – the physical manifestation of it. And so we always worked together, we really complemented each other well. So it didn't seem it was going to be possible for her to do that on her own... So I came out of my retreat a year early to help with this project; that was right

at the turn of the millennium. We started this project in the year 2000... That experience in retreat was the crucible... You put something in hot fire, and you make it as hot as you can. It's a strong test of your practice, to be by yourself... But it gave me a lot of confidence: that I would be able to rely on my practice in all kinds of difficult situations. Now we are entering a new phase of having the temple complete, and really designing all the programs and everything to really keep the temple busy through the year. It's a new challenging phase, we have been in it now for a couple of years. Now we find that our temple is too small. People come here, and say: "Why did you build such a small temple?" I don't have plans to start building another temple soon, so we are going to have to make do with what we have...

Geshe S.

Geshe T and I have a lot of things in common. Actually, when I was in in Tibet... My own town is nomad... No house, just like when you keep the animals and go here and there; no place to live actually, no place to live permanently... Actually, I didn't know my mother... When I was really young, maybe a few months old, my mother passed away. Still, I don't know her name either, I didn't ask also. And my sister, my father and my brother, they brought me to India. And in India, I think we came in 1959. Then I went to the Indian government school... I have no idea how old I was. It is really funny... In Tibet we didn't know when we were born, and what time, and all these things... In our time. It is really funny... When I was ready to make my passport, – we had some resident passport from Indian government – then I watched that passport, then that passport was made in 1973. That passport was a resident permit for India... 1973. Then I saw one day, then I told my birthday date... I thought it was really funny, but Indian government didn't care. Actually they had to find out what exact date you were born. But anyway, in my passport, I don't know exactly what time... I put 1960, and birthday, I put two, two. Two, two, 1960, easy to remember, you know. That is my birthday: two, two, six, zero, easy to understand, easy for the mind. That's one. Then I went to Indian government school, I was maybe about ten years old... I was there maybe for five years. Then my parents, my father and my sister moved to South India, from Ladak to South India... First we came from Tibet to Ladak. They stayed there, I went to school. Then Indian government gave land to settlement, refugees' settlement. And then my parents... My father and mother, not mother, my sister and brother, they moved to South India, I think, maybe in 1968 or something like that... I was in school. Then in winter we had two-month vacation from school. Then always we went on two-month vacation, then went back to school after some time. Then Tibetan government told us that those children there, they had to stay in South India. Then I stayed there. I stayed there maybe until after thirteen years old... It was a boarding school. It was a really nice school. I stayed there... It was really nice. That school was a palace, a king's palace. I think that there was no king, the palace was empty. Then Tibetan came for refuge. I think Indian government put a school for them. Now that is a tourist area, it is a really nice place. After, all the students who were born here and there, they send to somewhere else, then that school now is a tourist place. I went to South Indian school for three years. Then, after that, my father passed away. Maybe, I think, sixty-eight... Don't know what year, but, anyway, my father passed away. And I was living with my father... My sister and brother lived in another house, only me living with the father... I

am the youngest one... My sister and brother married and they lived in another place... And my father passed away. Then, that time, maybe I was... Fourteen, fifteen, something like that.... That time I was thinking: "I have to find out my way." Then, in that time, Indian government needed a lot of militaries in the army. And Indian government collected Tibetan people for Indian army. I was thinking in my mind: "Maybe I am going to army." I was thinking that... But then one of our Tibetan government leaders, he was a really good friend of my father, he knew that my father had passed away... Then I was there alone. Then one day he told me: "Oh, you should not go in army. Maybe you should go to monastery." He told me that. Then I was thinking, and then my sister and my brother said: "Oh, it is really good if you go to monastery." Then I decided to go to monastery, maybe fourteen years old, something like that... Fourteen, fifteen... Then I went to monastery. Then, that time, our South Indian monastery was really new. And we were really poor also. We had no temple there.... And monks were living in the huts... We had to go to cut the wood. Everyday we were working and I stayed with the monks. Then slowly, slowly, we developed all these things... We built a monastery... Until eighty-seven I was studying and all these things. And that is the difference between the studies of Geshe T and me: until eighty-seven, I was studying really hard. In eighty-seven I got the geshe degree also... In monasteries we have canteens. And each year, we had to do elections. Then in eighty-seven, we put election to go to work in the canteen... To cook. Only two monks went there.... I was one of them... Then I served one year in canteen... Why was I put in canteen? It is because before eighty-seven we had work full day... That time, I was one of the hard workers. I worked really hard. I knew how to put the seed, how to dig out the field, everything... Farmer things... I worked in the land and studied for geshe at the same time... Not only me, we, all the same... All were working together but some were really lazy, some were hard workers, something like that. I was one of the, maybe, not really hard worker, but I was working really well there... Do you know bulls? We didn't have any tractors... The digging was done by the bulls... Their horns... I know all these things, how to do everything. Then in eighty-seven, I got the geshe degree. Then, they put me in canteen. I worked for one year there. After that, I finished the job. In eighty-nine, they put me in administration. I was the monastery administrator. I worked there, maybe, for four years, as a monastery administrator... Then, after that, I got one year break... In ninety-three, I finished the administrator' job. In ninety-four, end of the year, then we needed to build a new monastery: big, new monastery, and they needed four members... Elections, you know? Election in monastery is not the same as in western and Indian government... It is really the opposite... Here, if you want to do something, if you get the work, you are happy. For

example, mayor or governor, and all these things. If they get this election, they are really happy. They want these things. In monastery it is not like that. Everyone is really sad. Because you have to work really hard... And you don't get to do the practice, and you don't get to learn all these things... Therefore you are really unhappy... But all the monks put you there, you have no choice, you have to go there... Therefore I went there. And then after ninety-four, we needed to build a big, new monastery, then elections... Then again they put me there... They put me there and we built a really big monastery, a really big one. We built it in two years... And we finished that monastery. I worked really hard there. After that, then ninety-six or ninety-seven, His Holiness came... I think it was ninety-six. His Holiness came and he did inauguration... And everything was all finished...

I had no idea I was going to the US... But I did. One of our masters got a land in Indiana, USA. And some sanghas wanted to build a monastery there in Indiana... Now, you see, I have been really actually among these monks. Now, of those who are alive... I think I am one of the luckiest ones. Why?... It is really difficult to take guru devotion. I was ordained by T. Rinpoche... Previous T. Rinpoche ordered me. Therefore, I am really lucky... And I got Heruka Body Mandala teaching, the whole teaching, by T. Rinpoche also. And his Lam Rim teaching, that *Illumination on the Palm of your Hand*, I got teaching from him also, the whole teaching. Therefore I think I am lucky. And until now, I am with T. Rinpoche also, you know... There are many people, hundreds and thousands of people who want to see him, especially in Tibet. They all are praying: "Oh I will be really happy if, before I die, I see Rinpoche." Many people say that in Tibet. But I am always with him... That is one point, anyway...

One of my masters wanted to build a temple... He also passed away. Then they wanted to send some monks there. And that time, I was in monastery, then they requested me to go and build there also. Therefore, I went there... That was a really difficult time! Actually, I got really rough two times, maybe three times. Once in India: out of nothing, we built a monastery... Really difficult time... Then, Indiana... He was given maybe seven acre-land and there was a house there. The house was really old, we could not use it. We, four monks, we came together... Six monks... Really difficult time, that one! That time we didn't know anybody and we had no money. Still, we had to build there. Then we worked really hard... And we finished the monastery maybe in ninety-nine – in ninety-seven we came to the USA... I think around the end of ninety-eight, we finished the monastery. Not a big monastery... We had one carpenter, only one carpenter. We worked on everything else.

Everything we did. Actually, I know how to do carpentry, how to build a monastery, how to build a house. All these things I know, I have experience... Then, after that, I was staying in Indiana until two thousand four. And we have a center in Indiana. And we have a center in Cincinnati also. Cincinnati, Ohio... We have a center there, a really nice one. Then, in two thousand-four our T. Rinpoche received a piece of land from a sponsor in New York... The other one who gave the land to my other master in Indiana was not really a sponsor. It was really difficult. First, he was willing to give the land. After we worked really hard – because that land was messed up: all the bushes, everything there. We cleaned everything and now that land had become really nice... – we thought he would give it to us. But we didn't have any papers... No papers!... Then, after that, he didn't want to give us the land. We worked really hard... Then we had to pay. I think at the end of two thousand-one or something like that, we decided to pay. That time we were a little bit naive... Now we know how the people are and act and all these things. Then I think we paid two hundred-sixty thousand dollars... We borrowed from a bank. Then monthly, we pay the bank. We got a guy like this. Now it is clear... Honest play...

How we paid the land... Actually we have four or five apartments there, apartments to rent. To pay the bank, money is coming from there. And it is really funny here. I see it in some centers here: in Indiana or in our center in New York, we never charge teachings, never charge them... If they want to give donations, that is ok, but we have no charging. For example, Vajrayogini retreat lasts seventeen or eighteen days... And for living there, and doing the fire puja, everything, we are charging only four hundred something. It is really cheap... It is really cheap! These are our rules. Why are we doing these things?...

It was Rinpoche who sent me to the USA. He came to the USA and all these things. He says that he never charges teachings... He says: "We are teaching. We will not die of hunger." He says that: "Don't charge the Dharma! If you wanted to put the price for Dharma, there is no price." He says that. Therefore, we never charge... Anyway, then we came in two thousand-four, when T. Rinpoche got the land in New York... And there was one nun, she was the one who gave the land... You see, if you want to write this, that is a really, really nice story!... How did he get that land? That nun, before she was a Christian nun. They had some association, not really Buddhist. But she was interested in Buddhism. There was one great *lama* who lived in New York, Dromo Geshe Rinpoche. She wanted to see him. Somebody told her: "You should go see him." Then she started looking for him. Maybe the nun thought he lived in India, that he had a monastery in India. Then she went from US to India. And

when she got to India, to the monastery, she asked: “Where is the Rinpoche?” And the monks told her: “Oh, Rinpoche is in the USA.” Now, that’s the problem! Then she came back and saw Dromo Geshe Rinpoche... She met Dromo Geshe Rinpoche and then she studied with him. Actually, she lived in Minnesota. Then, after a few years, she got a really big sponsor and she wanted to build one center, not really a Buddhist center. She wanted to build maybe one retreat center. And she was looking for the land. Then, she could not find anything, and she was looking for it, still looking for it, she didn’t find it. Then she went to see Dromo Geshe Rinpoche, and she asked Dromo Geshe Rinpoche: “I want to build a retreat center, I could not find the place.” Then Dromo Geshe Rinpoche told her to bring the map, the USA map. And she brought the map. Then Dromo Geshe Rinpoche pointed where we are now, and he told her: “You should go to this place. There is a place there.” From Dromo Geshe Rinpoche’s center to that place it takes six hour’s-drive. And then she went to that place. That place was for sale... And Dromo Geshe Rinpoche had pointed it on the map... She was really happy. She bought the land. It was like a farm. Three buildings were there: one was a horse barn, one was a cow barn, and one was a chicken barn. And there was one really bad house there, the farm, you know. And then she bought that land because she got a really nice sponsor. Then she wanted to remold up this place. She did it, she did everything, in maybe ten years... Ten years to remold it. When she got to ask Dromo Geshe Rinpoche how she should make it, Dromo Geshe Rinpoche told her: “Oh, you should make the kitchen big and the prayer hall big, all big.” He told her all these things. And the nun was thinking: “Why is he saying these things? ‘Big, big’. What is he thinking?” And he had never been there... Dromo Geshe Rinpoche never visited that place... Then, after that there was the September eleventh... the Twin Towers were bumped. That was 2001. Then that time, and before he died – he died one day before the nine-eleventh catastrophe... So many days before he died, what did Dromo Geshe Rinpoche tell her? That time she had almost finished the center... All buildings were finished. Then he told her: “Now, you should give this. Send it to my guru, offer this land to my guru.” He told her that... Then she was wondering: “Who is his guru?” She was wondering who the guru was. Then, after that, she found out that T. Rinpoche was his guru. Therefore, for this connection, then we got the land... Beautiful... We got that land in 2004. Then Rinpoche wanted to move there.

Before Rinpoche moved, that nun was really sick. Then she became a Buddhist nun, and she got everything. She had breast cancer for a long time, maybe twenty something years. And beginning of 2004... she was really badly sick. Then there was one of T. Rinpoche’s

previous students, one who was staying nine years in Spain. And Rinpoche sent her to help the nun in the USA. After she stayed there, maybe, three months, then she asked to go back to Spain, then Rinpoche called me. I was in Indiana, Rinpoche told me: “Now you should go and help that nun.” Then I went to help the nun. I stayed there for, maybe, two weeks. After, the nun passed away, and died. I did all those things: we did all the prayers, we took the body, cremated, and all things... Everything we did – me and one lady, only we two were there... Then I went back to Indiana. After that, Rinpoche wanted to move there, to live there. Then he told me: “You should come here.” He told me that: “You should come and help me.” Then August, 2004, I came there... I moved from Indiana to New York. Until now, I have been there. And I do almost everything. I take care of everything; take care of temple, land, everything. And I cook, and I go bring the gas and all this. I take care of the people who are residing, all these things, I do it... Until now. And Rinpoche teaches every Saturday. On Sundays, three geshe are there. Some Sundays, I teach. Some Sundays, another geshe teaches. We take turns. This is my whole story, briefly...

Until now, what is my experience? My experience is that until now, actually, in myself, I am not a really good practitioner... I think that I am not a really good practitioner... Other people say they practice everyday: “Everyday, I do these things.” Anyway, my practice is that, until now, I have enjoyed my life. That is not my power, you know: “I am really intelligent, I work really hard, therefore where I go...” I am really not like that. That is the kindness of my teacher, I have been thinking that. I served my teacher really good in the monastery... I served my teacher. I really worked hard for my teacher. And until now I have been serving my teacher, my guru...

In Nova Iorque, when we moved there, it was really tough time. Again new place... You have to contact all new people and you have to do all these things. All new again, everything is new. But I tried hard... Two thousand four, five, six, until two thousand eight I had never been out. Until two thousand eight I was always there. Two thousand four, five, six, seven, I was always there. Whole year I was working. Now, from two thousand eight on, I am going out... In winter time, there is no program there, there is nothing much to do, therefore I am going out. Now our center is almost settled down. Everything is going ok. Therefore I am going out, maybe one month, two months, I go out. Now this is my vacation. I finish my vacation end of this month, then I have to go back. When I came here, now it is almost more than one month, I never made one call to my center... I never called, no calls! If you call,

maybe they say: “Come soon.” Jerusa, each year, she tells me to call, “No, no.”, I say, “No, no calling.”...

Geshe T and I grew up together when we were young. We had the same teacher, same house, everything was the same. And in young times, a lot of monks were there, but there should be some special connection... We have a very good connection. Since we were young, until now... Last year, I was in Italy on vacation. I went there for one month. Geshe T and I were together. Now, T. is really focused on the teachings... And I was until eighty-seven... I was really good at focusing on the teaching... But monks put me on the job. Then I didn't have much to do... And now I am hoping that I will be stable maybe in a couple of years, then I am going to think about my life. I was thinking, maybe, not to stay in one place... Maybe go here and there... Not regularly in one place. If you stay in one place, you have a big attachment there, then: “Oh, I have to do this, I have to do this.” Geshe T had a really good idea. He was always moving here and there. Now he got an apartment. Before, he didn't have an apartment either... He was staying in somebody's house. Now he got an apartment. Before, he would go here and there, and teach a little bit, this is good... Maybe, end of our lives, then I think we have to go somewhere and do our practice...

I worked really hard in monastery and here and everywhere. Therefore, I am healthy. Where I go, I am happy. For example, in our center, we monks, we don't get a lot of money there. In our center, they give us, per month, just some pocket money... They give us a hundred dollars per month, to drink coffee and take these things; food and everything is there. I never cared about money in my whole life, because whatever I need comes there. That's ok... Also, last August, September, October, November, I was in India. I was there!... I did not have much money there. You go to India, you have to offer something in monastery and all these things, not much. But in Cincinnati I have a lot of friends there. When I told them I was going to India, they sent me money. That was enough to go to India. And this time here... Actually, I was not coming here. They said: “Oh, Geshe-la, you should come on vacation.” Then I came on vacation and they bought my plane ticket. When I came, plane was already booked, food is given, they are friends. Then, now, what do you need? What do you need? If I go back, I am ready to eat there, I can eat. Some are chasing after the money. That's not good, that's really not good... Therefore I think I am really fortunate, I never got any problems. In the USA, I drive. Sometimes I have to go six hours, seven hours driving, to pick up the people. I go to New York, I go to Boston, I go everywhere driving, to pick up the guests. I never got one day problem! Any problems, any accident, nothing is a problem. And we are

living in the mountains, roads are really icy. I never got any problems... I was thinking that's the blessing of my teacher and my guru. That is the main thing. Last time we were talking about guru devotion. These things are really important. My main practice is Guru Devotion. That is my main one. Actually, I don't do much mantra and all these things. I do my daily practice of Yamantaka and Vajrayogini, and I do some Mitsiemas, and Guru Yogas. That's it, not much... I do no more... You know, here I am having a really good time In Brazil, this time, a really good time. I have a lot of time to read my books. When I go back, no way! I wanted to read books, but there is something going on. I have to do a lot of things there. When I came here, I shut down everything in their places, stopped all the things. "Now I am on vacation."

In the monastery, when I was young, materially we were really poor, foods were really bad, foods were really old. And we didn't have enough clothes. But mentally, we were fine... That time was really good time. Everybody was in harmony, everybody was really happy and we were studying really hard that time. And at the same time we were working really hard. And especially, I was really enjoying the debate. Really, really, really!... When you start to learn, start to study, there is Tantra and Sutra. There are the two of them: Sutrayana and Mantrayana. I think that when some monks are beginning and they are really interested in Tantras, that is due to previous lives, due to previous experiences or connections. And some are not really interested in Tantras, some are really interested in Sutras. Before, when we started to learn Tibetan Philosophy, Geshe T and I were really same. We were not interested in the Tantras. We were really interested in the Sutras. We worked really hard in Sutras. And now Geshe T is really good in Tantra and Sutra, both of them. Why? He finished the Geshe degree, he went to Tantra College. I didn't go to Tantra College. He went to Tantra College and then, after that, he learned Tantra and all these things. Anyway, in our monastery, I think Geshe T told you that, our Ganden Shartse monastery is not only Tantra or Sutra, we practice both together. And we know roughly Tantra and Sutra, both together.

I was really young that time... We got lunch at eleven o'clock, then, maybe, at twelve we finished lunch. And one, two, we had a break, for prayer, sleep and all these things. My teacher never gave me a break. Whenever he came, then I had to go and sit with him and practice together: Yamantaka and all these things. I had to sit there and he was sitting here and I had to do practice together. That time I thought: "Oh, he is punishing me really bad!" I was really young... "All are playing outside and I am the only one here." But now I feel that I was really fortunate...

We started debate at seven, then it would go until eleven, twelve, midnight... Sometimes we had to debate until midnight. And I was really enjoying debate... Until eighty-seven... Actually, I did, Geshe T also... I did debate in front of His Holiness, I think four or five times... I did debate... When His Holiness came in our settlement, I was the one who bought his foods. I did this for three years... All his food... I was the one who organized all his food. I did all these things in our monastery... Nowadays, you have to find out the teacher, where the teachings are. That time, it was not like this. The teacher would find you. Teacher would find the students. The teacher would call you: "Oh, come, I will teach you." That time was really a special time. We were really lucky... That time all monks came from Tibet, I am the one who first became a monk in India, with the connection... Connection with monks, old monks and new monks. We had the connection. Now there is a big difference in terms of the way of thinking between nowadays monks and the way we are. Still in our minds there is... Some imprint from the older monks. We have that. Now everything is... Actually, not only our Gelugpa or Buddhism, everything is changing, changing. Every year, they are changing. Anyway, we have now... In Tibet, they say blue brain. This is an expression... Blue brain means really hard, or not really easy to change... If the brain is white, than it is different... The young monks say that the old monks are blue brain: they are really strict. In Dharma, Sangha: everything is strict: the way of practicing, the way of doing all these things. They know everything...

Sometimes we think: "When I was born, it was not the right time... Before, I would get all the teachings and maybe not pass away before our Rinpoches." And sometimes we think: "Oh, I was born really ugly. If I was born later, I could learn a lot of technological things." But one point that we are really lucky is that we saw T. Rinpoche, we saw Ling Rinpoche, we saw S. Rinpoche; we saw everyone and we got teachings from them also. If we practice or not practice, but we saw them, we got the blessing. Actually, we are lucky... But one point is that we could not use that opportunity. That time, there was a lot of opportunity to learn. We were really young, wandering here and there. Therefore, that is really a sad thing. We didn't know these things were going to happen... Nowadays, in Tibet, every year, it is really difficult to find a pure teacher. It is really difficult to find one... Unbroken lineage, it is really difficult to find! Before, T. Rinpoche was alive, S. Rinpoche, Ling Rinpoche was alive. If T. Rinpoche taught, every Gelugpa was going there, every Gelugpa! All students were there for the teachings, learn together. When Ling Rinpoche taught, everybody was there. When His Holiness taught, everybody was there. Now, no! Nobody is there... There is no one there...

Everybody should believe and everybody should get teachings from them. Nowadays, if I say: “Oh, he is a teacher.” Someone will answer: “Oh, I am not going there.” Like this... Anyway, our lives should be ok... Our lifespan... Maybe we will live thirty, forty years more, no more than that... Future life, future generation... It will be really difficult... And main thing is that many people, many practitioners are not really interested in true sufferings²⁴⁴, that is the big problem!... That is really a problem. Maybe some mantras and all these things... No! Our samsara, my samsara... I have to cut my samsara myself. Nobody can cut my samsara for me. Therefore, we have to learn the philosophy and all these things... And here, actually, in the West, people are really good. They are trying hard. They want to reach something, they are trying really hard. They are trying to understand something, but they have no time. They have to go to work and all these things. But this is our experience... We had time, we had teachers, we had everything, but we didn’t use that... Then, now, they all are gone. Then we are only regretting. Now it is too late... It is too late. Therefore, I think it is really important to learn the philosophy... Philosophy is really important... If you learn philosophy, then you can use it many ways: in this life, next life... Anywhere you can use these things. In your work place you can also use it. Otherwise, you are chanting mantra. You cannot use this mantra on the job if your mind is not stable, if you don’t change your mind... These are important things.

When I moved to New York, I had really good friends in Indiana, in Cincinnati. They are not in the mountain, and New York is in the mountain. They say: “Oh, Geshe-la, you are lonely, you are lonely! Maybe you should come and visit us here.” Two-thousand four, five, six... In the winter, I was alone there, sometimes. Only I was there. I told them: “Oh, if I think that I am lonely, then I am lonely. If I don’t think I am lonely, then I am not lonely.” That is a way of thinking. If you think you are lonely, then you think of all the problems... Then all the problems come there. Don’t think you are lonely, you are not lonely. These things are my experience. Always I think I am really fortunate... With Rinpoche... In our center... I respect Rinpoche and Rinpoche respects me also... It is not a matter of respect, he relies on me. In our center, when Rinpoche is out... For example, our center is here, Rinpoche’s house is there: ten minutes’ drive to Rinpoche’s place, something like that. Rinpoche is always in his house. In the center, only I am there. I take care of everything, I do everything. Therefore, Rinpoche is really happy... Before, I was worried. “Now, Rinpoche is not a monk, no longer a monk. Then now, what is going to happen in this center?” I was really worried about it. Now, I think it seems to be going ok... He is still Rinpoche. And he is

²⁴⁴ Ver glossário: Quatro Nobres Verdades.

working really hard also. I think, after a few years, then he will be shining out... I think he is really smart. He just stays in a quiet place. Now, things are going on there, he doesn't have to be in the center. If he were a monk, it would be difficult not to be in the center full time...

If you come there, it is not a really nice place to stay, but, still, there is some place to stay... I think this year we are going to make some rooms. I don't know when we are going to make them... Last year, when I was coming here, Rinpoche told me that. He said: "We have to make some guest rooms." Then it will be really nice. Now not many rooms are there. But anyway, we can fix some twenty, thirty people there. We put some people here and there. In summer, it should be ok. In winter, it is difficult because it is too cold...

I am not really good in teachings. I didn't want to teach. In the monastery, and in our center, I don't teach much... I teach mostly philosophy, only philosophy... Many kinds of subjects. We can put some subject there, and then we teach... Mostly Lam Rim. Rinpoche is teaching the Bodhisattva *tchang tchub*... Way of Bodhisattva's life... Rinpoche teaches that. Another of our geshe, he teaches about the mind... Lo Rig. And another geshe, what does he teach? He is teaching something. I teach mostly Lam Rim... Lam Rim is really important... It is really important to have a foundation. The Lam Rim teachings: those are the foundations. If the foundations are not there, then... In the West, one thing is really a surprise. If you are going to teach real Dharma, it is really difficult to follow that; some Westerners... The way of teaching Buddhism... It is difficult! Slowly, slowly... And the main thing is that... It is important if you get some teachings. Then we have to contemplate again and again... Again and again. Then the meanings are coming there... Buddhist teaching is something really funny. First you read, you think: "Oh, maybe I got this meaning." After you contemplate all these things, then a lot of doubts are coming into your mind. After a while, then you think and think and think... Then sometimes you feel: "Now I don't know anything! There are a lot of confusion and doubts coming there." That time, you know something! That time you are... Slowly, slowly, you are going to understand something. That is really good. Doubts are coming there, that is really good. That means you are giving work to your mind. Otherwise, you read books that say something, you believe that, sitting there. It doesn't make sense, these are the unimportant things. Debating is like that. It is really difficult. If once you are thinking like this, then sometimes... Then your mind should be really willing to think these things, search these things... Researching these things. Then you improve your mind. Otherwise, how are you going to improve your mind? The more you give your mind, then your mind is going sharp. If you don't give anything at all, it is not going to sharpen... In monasteries,

during debates, you have no time to think. They think very quickly... Now actually I forgot a lot of things... A long time not practicing, I forgot a lot of things. Anyway, no time... In monastery, before, Yamantaka sadhana... I think I was the one who first memorized that... I was the first one. Why is that? That time we had only sixteen monks or something like that. Every winter, our T. Rinpoche would come there. Every winter he would come to visit there and stay there for two months... That time we were really young. Then what did we memorize? Sometimes he would call us and he would test how we did. That Yamantaka, I think in our monastery, I was the first who did it. When Rinpoche came, he called me and he put me a test, not like this test, starting from beginning to the end, not like that... How would he test? He would test beginning somewhere, then he would say: "You are going to follow after that." It was really difficult... I remember that T. Rinpoche asked me these things. That time, when we got back from debating, maybe eleven, eleven-thirty at night, then we had some black tea to drink. Then we had to go out and recite our memorized texts... We had to chant all these things outside in the dark. After that, then we went to sleep... The amount you recited outside, that meaning stayed in your mind... When I went to India in 2009, these things are not much there... Too bad. Nowadays we have computer, phone, these things. That time, nothing was there, nothing... What are you going to do...

I think I forgot to say that when we studied, that time in our class we had sixteen students... Then when we reached the geshe degree, that time there were only four left... The others got it later... The monastery has exams... If you fail, you don't have to go out, you can try again... When we reached the geshe degree, we had only four left in our class. And monastery, in our discipline, there are two kinds of geshe: one is geshe Larampa and one is geshe Tsorampa. The difference is that Larampa are those who study really good. That is Larampa. Those who don't really study good, not really good, who don't really study hard, they can get the name geshe also, but not Larampa. There are two ways there. We have to go through five texts. When we reach the Vinaya class, the abbot separates the students inside the class. He would say: "You should go this road, you should go that road." These things are when we study to get the geshe degree. Then these two ways are there... Before 1954, geshe came only from Gelugpas, only from three big monasteries: Ganden, Sera, Drepung. From only these three monasteries came the geshe. The other lineages don't have geshe... They can put some other names, not geshe... Nowadays, I don't know, a lot of geshe are coming there. I think Nyingmapa, Sakyapa, I don't know... Sakyapa, Nyingma... They are also saying they have geshe. I don't know how they get geshe... Actually geshe come only from

three monasteries. And inside the monastery, every year, geshe Larampa, only two monks go there. Every year, only two monks, not the whole class. In monasteries, for example, we become monks together today, new monks. You and I come together in monastery today. But how?... The abbot will decide who is a senior, who is a junior. When we go in front of the temple, the abbot will cut your hair, then will give you the name... First when you become a monk: a monk's name. My name is Lobsang Sopa. Lobsang is the name of my abbot. Our T. Rinpoche, his name was Lobsang Yeshe... Previous T. Rinpoche... There is a Lobsang there. And when we become monks together, the one who first went to see the abbot, he is the senior one... Then the abbot will cut your hair. That means: 'now you are allowed to become a monk.' That means you are not a lay person. These things in monasteries are rules... The monks that are ordained in the same year, they are all the same class. And next year, those who become monks, they are all in the same class... New monks. When we become monks, first we join all the monks – all the monks who came from Tibet. Therefore, when first we became monks, we had sixteen monks together in the same class. After we got the geshe degree, there were only four left. It is like that in all classes because the study is really hard, and you have to be good and fortunate also. You have to be lucky also... That time my wisdom was really nice... really clever, really sharp, my mind. Now, it is all gone; now, no more. But before it was really good... Geshe T works really hard. He is sharp, but he works really hard. I am not like that. I am not working really hard. I just go a little bit... If I worked really hard, I would be better. But it is ok. What happens, happens. Anyway, I did a lot of work. I built in India one monastery, I built in the USA one monastery. Now in New York, in Rinpoche's place, it is also new. All I started... New.

Geshe T.

I was born in 1962, in the border of India and Tibet. I think the place there is called Spiti... My mother is originally from Dankar. And my father was also from that part, but he went to study in Tibet. And then, when the Chinese came, he managed to escape before that... In India we have a big, huge mountain, the Himalaya... Lataki, Spiti, Knnaur, Nepal, Butan, Sirkim, so many different places... All those are Tibetan nations, but the people born there are Indian citizens. So. I was born there, in the part of Spiti. And the name of the Indian state is Himachal Pradesh, which is where the *Dalai Lama* is living, Dharamsala. It is in the same state. So, you can reach that place from Nova Deli to Kulumanali which is a very famous place for tourist people. And from Kulumanali to where I war born, Spiti, you reach there in two days... And that place is very high, I think around four thousand meters high, and it is in the border of China and India. Until 1995 they closed borders, so tourists could not go there. And then in 1995 the Indian government opened the country to tourists. So now, today lots of tourists are going to see there, because there are many Buddhist monuments... It is very old, a thousand years old. There are monasteries, temples and stupas, and so on... In that region there are many small villages; it is a valley. There is one river, a long river, crossing the country... So there is the river and the villages. And in the middle of Spiti, there is a place called Dankar... Dankar was the capital city of Spiti in ancient times, not today, but many years ago. Because there is a monastery there, and also Spiti king's palace was there... There was one family in my village, a healer family... If someone dies, you have to check the astrology to see someone's rebirth. Every big village has one healer. In Tibetan, it is called *lagpa*, it means healer. So my family was a healer family. My grandfather was a healer, my brother is a healer... That time, there were no doctors, no hospitals, also no light, no TV, no radio, no watch, nothing. We were living very close to nature... I am a twin, but my mother didn't know.... She gave birth to two boys, me and my brother, two sons. After a few years my brother died... So, when I was four years, five years old, around that age, what I remember is that there was nothing: no TVs, no roads, no cars, nothing. No light, nothing, nothing! And then, around 1970, when I was 8 years old, then some people had a radio, and a watch... When I was 8 years old. At that time I saw that some people had these things.... We didn't have the chemical things either, no Coca Colas, no sugars at that time. And when someone was going to India, and then when they came back, then they gave gifts like matches to make fire, and then some sugar, sweets. Then in 1974, around that time, there was a big earthquake in that area, a big one. And then, the Indian government started to help those

people by giving clothes, food, and some things. And from that time on, then they started also to make a road. And then slowly they brought electricity... A big machine, they put electricity in that area. Because there is very good water, so many pure waterfalls, good resource of water in Spiti. So now, today, there is very good electricity, and then TV, everything. Now today there is mobile, and telephone, and also hospitals. And then, when I was very young there were very few schools. Only the monastery taught monks. And then in my area there were two kinds of family, one kind of family was a very traditional family, which means: from generation to generation they kept these: house, lands... It means they had land, they had a house. Then those who became a new family, so they didn't have tradition, they didn't have land and a house. After, the government started to take care of them, to give them something. But those who had land, and family lineage to pass on the land, it was very important for this family to have three children: two boys and one girl. Three children is very important for the system of that area. Because the first boy would be a householder. He would keep the home, continue his father's job, his father's home. He was expected to marry and develop a home. The second boy would have to go to monastery, to become a monk. And then one sister, one daughter was given to another family for marriage. She was given to another family to have a relationship. So these three children were important. So therefore, I am the second boy... Second boy, so no choice. I had to go to monastery...

That time, when I went to monastery, I think I was eight or nine, something like that at that time. And then in the monastery they gave very good education: they taught us to write and to read the Buddhist scriptures... Then I was very fortunate. One very good geshe, very high education: geshe, maybe a *lama*... He came to take care of our monastery, to be the abbot. You know, abbot means the spiritual leader of that area... Drakar Rinpoche, one geshe. He is originally from Tibet, from Ganden Monastery... He was a refugee. He came to India, and then from India, he came to that area to be a spiritual leader there. He was my first teacher. He was the disciple of Kyabje T. Rinpoche... T. Rinpoche was the teacher of the *Dalai Lama*... I don't remember if it was T. Rinpoche or the *Dalai Lama* who sent him to that area....

We made one group of young monks, then he gave teachings to us. And myself, I was one of the youngest students that time... When he was taking care, he would also sometimes beat us, because we were very naughty boys. And sometimes he would take control... In the monastery, in the morning, at nine o'clock we had to go to tea, and then class. But then we did not go to class on time because we didn't know, we didn't have a watch. So we didn't know

exactly what time it was. So we were playing with other monks, playing with stones, with some sticks, or something, like making smoke, football balls, these things. We were playing, so we did not arrive there on time. Another thing, everyday, we had to memorize – the monks memorized the root books. And then, the teacher, everyday would give an exam. So then when we had to do exam, but we had played too much, so we didn't have time to memorize. Then that memorization exam did not go well, and then, sometimes, beating... So this is the childhood: during the day we stayed in the monastery with the teacher. Then in the evening, we went back to our family house. It was near, not so far... But in the summer for two months, and then in the winter for two months, we always stayed in the monastery. For almost four months, we stayed in monastery. Two months in the summer and two months in the winter. Then, on the other days, we went to monastery in the morning, and then in the evening, we went back to family house. So, therefore, also we had to work a lot. When we were not staying in monastery, we also helped the family with the yaks, horses, these kinds of things. This is what I remember...

That monastery was a very small monastery. Also monks were not a big group. There were sixty, seventy monks there. And then also we did mainly pujas, these things, not philosophy study. We didn't have deep studies. And then my teacher told me, advised me: "You are a very good, intelligent boy, so you should go to South India, to the Tibetan big refugee camp. There is a big monastery there... Gelupa lineage has three main monasteries: Sera, Ganden and Drepung. Actually there are thousands of monasteries, but all others are very small... Sera has two parts: Sera Je and Sera Me. And Ganden has two parts: Ganden Shartse and Ganden Jamtse. Drepung has two parts, Losar Ling and Goma. So it means three big universities, each one has two colleges... My teacher was from Ganden and then he told me to go there. He knew some students there in the monastery, his friends there. "I will ask them to help you, so you go there." And then when I was twenty years old, then I started to go there... No, seventeen... I started to go to Ganden... Ganden is big, different from Spity. Spitty, in the North of India, it is very cold, very high. The south of India – where the Indian Ganden is – is very low, in the Karnataka state between Goa and Bangalore. It is on the seaside, eight kilometers far from the ocean, so it is very low...

There is so nice, and especially that time. I think that time there were around one thousand monks in my part, Ganden Shartse. The other part had one thousand monks, too. So, in Ganden, there were two thousand monks that time. But now, today there are more than four thousand. So that time, there were not many new monks. The monks that were there had come

originally from Tibet in 1959... Those who were living there. So we went there. Such a big difference! So, for me, on one hand I was very happy because, in my previous monastery, we couldn't get very deep teachings everyday. There in Ganden everyday we never lost any moment, any time. Big difference from before! So I was very happy. On the other hand, I missed my family, especially my father and mother... At that time, there were no telephones. Sometimes we wrote letters, but they didn't reach on time because from the South to the North the post was not good. Because, to Spiti, only in the summer could letters arrive easily; in the winter, there was no transport. So, therefore, on one hand it was like this. On the other hand, it was very, very nice.

I got up everyday at five-thirty. Since I arrived there, everyday at six o'clock, I had to go to monastery to pray for home, from six to seven, eight. For two hours, we prayed there. And then they gave tea and bread. One cup of tea, Tibetan tea... Tibetan tea is made of milk, tea and butter mixed. It is nice. And then one bread. Inside the bread, there is a little bit of butter and sugar and levedo, very nice. Everyone would get this to eat. At eight o'clock, we would come back home. From eight to nine, for one hour, we went to take water, then do our offerings, clean the house, we had one hour for that. Then from nine to eleven, we had philosophy with discussion. And then at eleven we had lunch. And then, for one hour we relaxed, slept, because there is very hot. Then, after that, for one hour, then we went to our personal teacher to get teachings, from two to three. And then from three to five, for two hours, we went to school. And with school teachers we had to learn other things. For one hour, forty-five minutes a day, there were philosophy teachings and then other teachings like grammar and poetry and some stories, so many things. Each day there were different subjects. In the monastery, we had a total of around thirteen different subjects... From three to five. Then at five o'clock we had dinner, from five to six, six-thirty. Then from six-thirty until eight, we had meditations, pujas, chants, all monks together. Then, after that, from nine to ten, ten-thirty, we had the philosophy discussion: debate. And then from ten-thirty to eleven-thirty, for one hour, then we had to recite the root texts: memorize what we had studied, otherwise we would forget. So, everyday, we had to repeat. Someone, for half an hour, someone for one hour, like this. Then, before going to sleep, we drank one tea at home, Tibetan tea or black tea or something. We drank one cup of tea. We ate a little bit of light things, too. Then at eleven-thirty we slept. So, everyday was like this. And then once a week, we had a holiday. And on that day, we had to clean things: house, clothes. And we had to go to buy soap and other things. We had to go to the market in the city. Because the monastery is a little bit remote, not

in the city, it is outside. So we had to go to the city. Someone had to go to hospital, someone had to go to the bank, someone had to go to the post office. That day was Monday... And then we were free. So until lunch we had to clean the house, clothes, then in the afternoon, we went to the market. So everyday, same situation, everyday. And then that time, especially that time, monastery was poor. We didn't have enough things... We didn't have enough to eat. So we had to work a lot ourselves to survive. Because we had big, huge land... So we produced rice there ... This also took some time, a long time. Then we had to go, each month, for one day, to make food in the kitchen... Five monks, ten monks, fifteen monks.

In Tibet, to get a geshe degree, to become a geshe, you had to study for twenty-seven years. But now today, it is a little bit quicker. Myself, I think I spent nineteen years. Thirteen years studying in high school (ensino médio). Then six years in university. And then, geshe degree... I was thirty-three years old when I got the geshe degree... Then, after monastery, we had to go to tantric monastery. So I went to aunachapardesh, that time called Güthe tantric college... I finished my studies in 1994. Then in 1995, I went to tantric college...

We have departments inside the monastery. There are many groups. In my monastery, we had eleven groups... In one of the biggest groups we had that time six hundred monks. Food was given by the monastery, but housing we needed to provide. Monastery didn't give us a house to live, so we had to provide one there. So, therefore, in 1996 we had a lot of new monks coming from Tibet and then we didn't have a house to stay. And then that group requested me and other monks – we were thirteen monks – we came to Europe to have some activities to collect money. So I would stay for six months in Italy, six months in Germany, Switzerland, other countries, and then in America, so I worked like this. Then, after that, I came to Europe... To stay. Because some Europeans, some Buddhist centers, they invited me to come and teach there.

In the monastery, when I entered, there were not many new monks, so we worked in the land... That time, around 1980, 81... But we got very good opportunity to study Buddhist philosophy, because there were so many good teachers there, great scholars and practitioners: so many high *lamas*, so many high geshes. Because in that time, we didn't have much connection with the western countries. So, therefore, *lamas*, geshes, everybody was living in monasteries. They didn't go around. Very few, one, two or three *lamas* would go around sometimes. Because one thing is that we didn't have connection with western people, and second it was also not easy for western people to invite Tibetan *lamas*, because *lamas* didn't speak language of westerners... Also *lamas'* motivation didn't help. They kept thinking that

sooner or later they would want to go back to Tibet, because *Dalai Lama* said: “Oh, sooner or later, we are going back.” So they believed. And then all high *lamas* were there... So everybody would take care of the monastery, especially young monks who just started to study. That time, it was possible to give kids very good education: formal education, and especially, especially philosophy! Nowadays, to study philosophy, you can go in the Internet, and find the five major books. You *google* “*geshe larampa*”, and you get explanation from the five major books... Different monasteries have different systems. For example, in my monastery, the kids have to study *Drupta*. *Drupta* means preparation of philosophy. So, preparation of philosophy to practice the logic way. This teaching takes around three years. Then, after we start studying logic itself: *pramana*. *Pramana* deals with valid cognitions, how many valid persons, valid teachings. And then, there is the very famous Indian master Dharmakirti and his books. He wrote so many books, but we focus especially on his books on logic. Every year, during almost two months we have to study. During one month, we have internal competitions in each monastery. Then, in the following month all three big monasteries get together for a bigger competition... So I continuously, every year, did that for ten years... So, therefore, I liked it very much... For five years I had to study about The Perfection of Wisdom, especially one book by Buddha Maitreya and Asanga... A book called *Abhisamayalamkara : Ornament for highest realization*. This book is divided into eight chapters, and you have to study them for five years in my monastery. I really liked studying them!... Then, after that, you have to study *Madhyamaka*. *Madhyamakavatara* is about Middle Way... Middle Way is the Buddhist view, the view of highest realization. This book is about how the *Prasangika* school views emptiness... To learn about emptiness, you need to be very sure, very committed. You can't come for class once, and not come on the other day. You also need to have a philosophy mind, who is really interested...

So, then, after that I did three years of *Madhyamaka*. *Madhyamaka* root book is from Nagarjuna and Chandrakirti, Engaging to Middle Way, and the commentary is by *Lama Tsong Khapa*... We did three years of this. And then, after that, *Abhidharma*. *Abhidharma* is about how our world has become our world. It's about very basic things: our world, inner world, outer world, and then about karma, delusions, and then high realizations... A lot of these things. So we studied this book for two years. And then *Vinaya*, the monastery system, also took two years. After all these studies finished, and then exam. And this is the monastic exam... I studied the majority of those texts... And then more: we have to study more history, and especially the source of dharma, lineage, and so on. And then, finally in 1994 I got the

Larampa Degree... In January. There was a big ceremony, with questions, answers, and that was it.

So my life, during these studies... Every year there was exam – another question-answer test. – Every month, every year, there were many activities... Not having this tradition alive is big sadness... It was big happiness during the monastery... Monastery in that time was so nice... There is big difference from today... I have been living in the western countries for ten years. And then, here and monastery life is completely different. In monastery life, our feelings are always going with equanimity, there are no ups-and-downs. There is equanimity, not one day happy, one day sad, those things... It is not like this. Your mind is very stable. So that one thing is so nice! So, in the other world, I mean, out of the monastery, then we have ups-and-downs... Always ups-and-downs. So this is big, big, big difference!... This modern society... We are now in a Western country, in a very modern society. So, if you grow up in a modern society it is very good on one hand, but on the other hand, there are problems... Material world... The material aspect is very developed. There is very high development and it happens very quickly. But then, at the same time, you lose so much the natural things – important natural things... Natural food, natural thought and natural relations... Everything... You not only lose, but you also get artificial things: artificial food, clothes, thoughts, friendships, so many artificial things! And then, between that, you create so many problems! So, therefore, ups-and-downs...

I went through big sadness around 1981, 82, 83. In those two, three years, the two highest *lamas*, like the teacher of the *Dalai Lama*, Kyabje T. Rinpoche, passed away. One is eighty, eighty-one; the other one, I think is eighty-three or eighty-five, I don't remember exactly... Kiyabdje T. Rinpoche and Ling Rinpoche... So, that time, I was very young, I didn't know the *lamas* much deeply, but my teachers, my friends, everybody was crying... A lot of sadness... They did pujas... They were very, very sad, and crying. And me, deeply, I didn't know them because I was very young. But that whole environment made me feel sad also. There was really big suffering, especially among my teachers... I had many teachers, philosophy teachers, not only one. I think around more than ten. So, all of them had this big suffering, because they were missing their root guru. And that suffering took not only weeks, months, years, it took many years. So, that time, I really saw big suffering. Then the second suffering was when my personal teachers passed away... And this is suffering... This is suffering. My father passed away, some of my relations... I didn't feel much sadness. But when my personal teachers passed away, I thought I was a very unfortunate man...

And then, in my life, what is happiness? What made me very happy? My teachers... There was a very big retreat. I mean, three months, three years, ten days... Special retreats. And, during this time, they were not well, they were sick... I had good opportunity to help: to show respect, and to help... I had this. So I did it with a lot of enthusiasm... I did my best in everything I did. And this, for my life, when I remember these things: "I did good... I did good." This makes me very feel happy... So this is one more thing... I hope my life is going well, because when I was staying in monastery, giving some teachings for young monks, a lot of monks liked my teachings. Then I started teaching philosophy in private courses. I gave courses in the monastery, then also in schools and universities... After I left monastery – I am living outside now – and still my groups are very happy. We have good relations and I have known some people for five years, ten years. We have very good, very positive relations... I hope this is good. And still, I always pray for what I am doing to be of some benefit for others... I want to share. I always have motivation to share... If I have something that I consider positive, then I will share. I don't have capacity, nothing... But whatever I have, I try to share.

These years, since I left the monastery, I have spent the summer in the western countries. Then in the winter, I have gone especially to the place where I was born, the remote place... Because people there like to study very deeply, they are very faithful in the Buddha, Dharma and Sangha. And they want to be real practitioners. They like to practice, especially women... I organized one kind of association – some groups there. – So every month, or twice a month, they do So Jong practice... So Jong means to purify negativities, and develop positive qualities. So, in this practice they may take a one-day vow, and, for example, on that day, they do not eat meat... It is a very special practice. So, especially in the winter, I go there for teachings. There is one teaching I chose, and they liked it so much!... It is called Mahamudra. The Ganden Oral Transmission teaching called Mahamudra. Maha is great... And mudra is seal. Mahamudra, Great Seal. So I go there and teach them. And they like it so much. Many of my friends, students, every winter they do retreat: a hundred thousand prostrations, a hundred thousand mandala offering, a hundred thousand silaba mantra chanting – the vajrassatva –... And a hundred thousand refuge mantras. Some people already did everything and some are doing... So every winter in December, I go there to my city... So, these things, I think they are good... I have one sister and two brothers, we are in four. And my mother is seventy-seven years old, and she is quite strong.

Tantric university... There are three monasteries in South India, three big monasteries: Ganden, Sera and Drepung. And Ganden is a very especial monastery. It was founded by *Lama Tsong Khapa* when he was fifty-seven years old... Fifty-seven or fifty-two, I don't remember, between these... There is a big difference between Ganden and the other monasteries. The other monasteries only teach Sutra, not Tantra. They teach only sutra, the basics: Sutra. And the Ganden monastery, the activities, the teachings: everything includes sutra and Tantra together... So, when we start the philosophy classes, at the same time, there are also many rituals and teachings related to Tantra. So, and especially around eighty, seventy... Between eighty-five, ninety, like this, there were many scholar teachers, many Tantric teachers... Every autumn – autumn is good weather in South India – all high *lamas* went there and gave teachings. Someone would give a teaching for three months, sometimes one month. But there was always a Tantric course, Tantric teachings. So when we became *geshe* – all study finished – I had already learned Tantra so many years before... Together. So, when we got the *geshe* degree, then we had to go to Tantric monastery, for this is the system, not especially for learning, just because this is the system of monastery. So other *geshes*, at that time, started to learn Tantra there... So this is the big difference between Ganden *geshes* and other *geshes*... So we already knew how to practice, we knew what is mantra, what is mudra, what is self-generation, what is completion stage... And then, isolate body, isolate mind, isolate speech. And then clear light, illusory body... And then how to get the Vajradhara state, you know, the Tantric Buddha... So, all these basic teachings, we already knew since we were young... So we went there just because of the system. Therefore, I went there in 1995, and I stayed there for six months. Then after six months, we finished, then we came back. So, that's all...

As you know, I live in Milano... But my passport is an Indian passport, and I like traveling. I have so many friends in different countries... I have this kind of attachment... To see my friends sometimes... I don't want to lose all my friends. So, each year, I take some time to see them, and get together, and talk. So this is my relation, I am happy that way... But my passport is an Indian passport. Therefore, it is a little bit difficult to get a visa. So, now I am staying in Milano... And as an Italian resident, it is easier when I move around... This is one reason for living in Milano. The other thing is that I am happy to stay a little bit far from my family... I don't want to stay very close to my family. Because then the up-and-down feelings come... So, if I stay a little bit, I help. So, if I need, they help. If they need, I help. We have good relation and love, and everything. It is good. But always together... They are

very normal people, and then, sometimes, they judge: “Oh, this family, I don’t like. This one, I like. This one...” Then my mind does not get stable, it also flows with them... So I stay in Milano. For me, it is a little bit isolate from this samsara... Because in Milano, although it is a modern society, I don’t have much contact with its delusions. So, therefore, I stay a little bit far. I like this. And sometimes I have some groups around. So I stay in Milano, then go to groups for teachings, then I come back home... I am also learning something, you know, reading books...

During the time in the monastery, I liked debate so much. Debate is not easy, the question-answer process has one system. Debate is not like someone talking bla bla bla, talking, talking, talking. It is not like this... There is a system way. For example, when you answer: “Yes, no, why, different.” You have to say very few things, like “Four.” “Yes.” “No.” And then why... They don’t ask: “What do you think?” “Oh, I think this.” “What do you think?” It is not like this! We always have a discussion based on a book. For example, Buddha said: “All phenomena are emptiness.” So why did Buddha say this? Then, the next commentary, Nagarjuna, he says ‘this’, and then, something different. And then, after Nagarjuna, Chandrakirti says something. And *lama* Tsong Khapa says something. Other scholars say something. And then my personal teacher says something. And then my opinion is this. So, these four, five different commentaries, we have to know. And then comes discussion. And sometimes all wishes are the same. And then no more debate, ok, this is ok. But sometimes there are these two *lamas*: one goes here; the other goes there. “And this one said this.” “This other said that.” It looks completely opposite. And then we have to realize what motivation, what thoughts, and what intentions are coming to our minds. So then we have to discuss... We never believe one person blindly... “Oh, this *lama* said this, it has to exist.”... Even sometimes Buddha’s teachings... “Buddha said this.” Sometimes, Buddha’s teachings are not considered ultimate teachings. Because they always need to be proven with logic, reasoning... Sometimes, you say: “Buddha said this.” Then we check. “Oh, maybe Buddha really said this. Maybe the person who translated made a mistake. Maybe the person who wrote the commentary made a mistake... Or if Buddha really said something that is logically not proven, then he did it with some intention... Why did he say this?” So, something we have to think very deeply... In Tibet, I heard a story about some *lama* and some *geshe*. They discussed so much and didn’t stop thinking. Then one of them went back home, opened the door, put the key in the lock... And during this time, he was thinking. And then all night passed and he was in meditation, thinking about the issue. Then he focused:

“Why?” Thinking, thinking, thinking with meditation... Until morning... Then he saw... This is a story, but I never saw this... But I heard this story. So, similarly, a lot of people have to think really a lot. So therefore, for what Buddha said, all Buddhists always have to find one logic answer. It's always like this. Philosophy way is like this...

Dharma practice... Everybody has a different practice. Myself... My main practice... What we received from our gurus: teachings... You have some sadhanas or some commitments, everyday you have to do this practice. So, therefore, these things, whether you stay in monastery or out, anyway you have to do the practice... There are long, medium-size and short sadhanas, so it depends... In the West, sometimes, if I have time, then I do long sadhanas. And sometimes I am busy when I am traveling. I don't do the long practice because I don't have free time. I depend on others. Sometimes they ask for pujas, or teachings. And sometimes they want to show you too many things, you have to go on tourism to visit places. So therefore, sometimes your time becomes very short. So therefore, sometimes short sadhanas. Anyway, in the morning and in the evening, I usually spend maybe half an hour, one hour, it depends... The main practice is learning. Any kind of happiness, any kind of problem, any kind of situation where you find yourself happy-unhappy, unstable... And then we think: “This is one lesson.”... We are learning everyday. Learning, not to become famous, or something, learning for samsara life: who the people are, what they are thinking, what they are looking for, what has solution. And ourselves, what we have, what solution we have... All these things: good things, bad things, everything, we try to transform. Tibetans say: Lo Djong... Lo Djong means to get *bodhicitta* and then our mind transforms into *bodhicitta*. And then we learn how to walk from samsara to liberation. This is Lo Djong. We have Lam Rim and Lo Djong, two things that are very important. And especially we have our lineage. So these two things are our main point. Lam Rim means... For example, when you are traveling to Europe or somewhere, then what we need are things like passport, visa and your luggage, everything. You collect what you need. It is the preparation for the trip. This is Lam Rim. And Lo Djong means that you are really traveling, engaging... You are engaging on that. And then the object of arrival, the final destination is another thing... So Lam Rim and Lo Djong are our main practices. But sometimes in the modern society it is very difficult. But, still, our main wish is this. This is my main practice. And then, sometimes we share these teachings with others, in my groups in Western society, in Italy, everywhere, with some of my friends. I don't have big groups, but in every city I have something: ten, fifteen students. So this is from Buddha's heart to those who want discussion, or sharing, or teaching... It is not my wish that

Western people become Buddhist, that is not necessary... My wish is that people transform from an unhappy to a happy state... Until now, we have been working on this. And we have had good relations with old friends for more than ten years, fifteen years, seven years... New friends, old friends, everybody, we have very good relations... I have some kind of attachment... So this is my life in the Western society...

In the modern society we are losing two things; two things means: outer and inner. Outer, natural things: natural foods, natural clothes. And then inner nature refers to relations... Relations between parents and children, for example. Because people are too much independent. If one is too much independent, then the relations are automatically lost. Therefore, I am trying the philosophy way, Dharma way. So this is my main point when explaining philosophy. Philosophy does not mean religion. Philosophy means something needed by human society. In the animal society philosophy is not necessary, because animals don't have enough wisdom to learn philosophy. So, as human beings, we have a special wisdom to talk and understand. And, because of this, we need philosophy. Philosophy is very important. So therefore, I share. So this is what I am sharing, this is what I think is my practice... So this is one thing... And then, in the Western society, in America, with T. Rinpoche, I was around for six, seven years. I was helping him with philosophy, with debate, you know, debating. We have a very good relationship... It is not like teacher's way, not like classes. I was making many questions to him and then he answered very openly. Teacher-student means a little bit different... Sometimes you have respect, a more formal relationship, and then you don't open everything. So class, friendship, good friendship, and then we share. Let's say I was like a philosophy assistant. So I served him as a philosophy assistant for some years. So we had a very open discussion about the philosophy way. So because of this I am very happy...

In the West, people have very good wisdom to study philosophy, but the problem is they have no time to study. They are very intelligent... Because they have the habit from childhood to learn every day, to go to school, university, college... They have good wisdom, better than Asians. In the Western society, everybody learns something. So, therefore, they have very deep understanding, they have everything. The problem is they don't have enough time to learn this. Second, they don't have enough teachers, good teachers. So these two points are the problem. I am going to my friends' place, maybe once a month for one hour, two hours, so that is not enough... So then their problem is that there is no teacher there. And they don't know how to choose books... So this is a problem... You can learn from books.

But when you are reading books, maybe you understand its content because the book writer tries to make it very easy for people to understand. Yes, you are reading. And then you close the book and then sometimes also close your understanding... To discuss with the teachers, to get teacher's teachings, and then discuss, then contemplate, and then meditate, then you come through the meaning. And then also comes doubt. And with doubts, then comes discussion. This is very important. If you just read, then you have no doubt... There is no contemplation, no meditation, no lineage blessing. So, you lose so much energy... To get the realization, you need the steps: first hearing – learning from books, teachers, and transmission, this is hearing. And then contemplation, which means to think for yourself, discuss with others, and then make the subject clear in your mind. And then you want to know experientially, so you meditate. And then comes realization. So the study is like this. So someone who follows meditation, but doesn't contemplate, what is he going to meditate about? Nothing. In order to contemplate, you have to learn. Without learning, what to contemplate about? So the steps are like this... Tá bom?